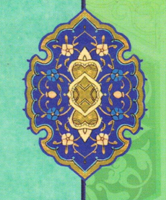
مدخل إلى العلوم الإسلامية

المنطق - الفلسفة
الكلام - العرفان - الحكمة العملية
الأصول - الفقه

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري




ترجمة : حسن علي الهاشمي

مراجعة

عبد الجبار الرفاعي   السيد علي مطر

٤٥



مدخل إلى العلوم الإسلامية (١)



المنطق - الفلسفة

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

ترجمة : حسن علي الهاشمي

مراجعة : عبد الجبار الرفاعي

دار الكتاب الإسلامي



الكتاب: .... مدخل الي العلوم الاسلامية (١-٣)

المؤلف : .... العلامه الشهيد مرتضي مطهري (ره)

الناشر: .... مؤسسة دار الكتاب الاسلامي

الطبعة: .... الاولى ١٤٢٨هـ.ق / ٢٠٠٧م

المطبعة: .... مطبعة ستار

عدد النسخ: .... (٢٠٠٠) نسخه

الترقيم الدولي : ٣- ٠٢٦ - ٤٦٥- ٩٦٤- ٩٧٨

ISBN: 978 - 964 – 465 - 026 – 3

قم ـ ميدان المعلم ـ شارع رقم ٢٢ ـ المبنى رقم ٢٦

تلفن: ٧٧٤٤٩٧٠ ـ ٧٧٣٠٩٩٤

فاكس: ٧٨٣٧٣٨٣

المقدمة

إنّ من بين مشاكلنا الاجتماعية ابتعاد الشباب عن العلوم والمفاهيم الإسلامية. وقد أدرك الشباب أنفسهم خطر هذه المشكلة، وسعوا إلىٰ رفعها أكثر من غيرهم. وينبغي لمن يروم وضع العلاج الصحيح لهذه المشكلة أن يستلهم الثقافة الإسلامية من مصادرها الأصلية من جهة، وأن يتكلم بلغة عصره، ويتحسس الأوضاع الراهنة للجيل من جهة أُخرى.

وقد عُدَّ الشهيد الشيخ مرتضى المطهري من القلائل الذين توفرت فيهم الشروط اللازمة لعرض الإسلام على الجيل المعاصر، فقد كان بحق ممثلاً صادقاً للحوزة العلمية في الجامعات الحديثة ؛ وذلك لفهمه لغة الجيل اليافع، وإصغائه إلىٰ نداءاته، ونقلها إلىٰ الحوزات العلمية.

وقد أدرك مبكراً وبشكل جيد مشكلة ابتعاد جيل الشباب عن الثقافة الإسلامية، وعثر على طرق علاجها، وألف أكثر كتبه بغية حلّ هذه المشكلة، ومنها الكتاب الماثل بين يديك، والمطبوع بعد استشهاده بعنوان (مدخل إلىٰ العلوم الإسلامية) وقد ألّفه للشباب الذين خطوا الخطوة الأُولى في طريق معرفة العلوم الإسلامية، وبذل كلّ ما بوسعه بغية اختصاره مع الحفاظ على صحة المعلومات التي

أدرجها فيه، تمهيداً لدخولهم باحة الثقافة الإسلامية.

إنَّ هذه المجموعة هي في الأساس تقريرات دروسه التي ألقاها على طلاب السنتين الأُولى والثانية في كلّية (الإلهيات والمعارف الإسلامية) في جامعة طهران، وقد دُرِّس بعضها ـ بإذن منه ـ عدّة مرّات في حياته كمدخل للعلوم الإسلامية، وذلك في جامعة (شريف الصناعية).

وقد رام الأُستاذ الشهيد مراجعة هذه المجموعة من الدروس قبل طبعها، وحاول أن يجري عليها تعديلاً وترتيباً جديداً، إلّا أنَّ المنية عاجلته، فانطفأت شمعة حياته على يد المنافقين، وبرغم أنَّ طلّابه كانوا على علم بقصد الأُستاذ الشهيد ونيته في إجراء تعديل وتغيير عليها استحسنوا طبع هذه المجموعة بلا أدنى تصرف فيها.

ويسرّنا الآن تقديم الكتاب الأوّل من هذه المجموعة ـ وهو: (مدخل إلىٰ المنطق والفلسفة الإسلامية) ـ إلىٰ الشباب الذين شيعوا جثمانه هاتفين: «سنمضي قدماً في طريقك أيّها المعلم الشهيد».

* * *

ويمكن تقسيم (المدخل إلىٰ الفلسفة الإسلامية) عموماً إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل :ـ ويحتوي على الدرسين الأوّل والثاني ـ عمد فيه الأُستاذ إلىٰ ذكر توضيحات عامة حول الفلسفة والفلسفة الإسلامية، فبحث في معنى الفلسفة في الثقافة الإسلامية والغربية، والاختلاف بين العلم والفلسفة، وأشار إلىٰ الشبهات المثارة حول معنى الميتافيزيقا، وانفصال العلوم عن الفلسفة.

القسم الثاني:ـ ويحتوي على الدروس من الثالث إلىٰ السادس ـ وهو عبارة عن مسيرة تحليلية في تاريخ الفلسفة والتفكير في الثقافة الإسلامية بشكل عام. وقد شرح الأُستاذ في بداية هذا القسم المدارس الفلسفية الأربعة: المشائية والإشراقية والكلامية والعرفانية، وبين الفروق بينها، ثم رسم الحركة الطبيعية لهذه الرؤى الأربعة وتقاربها وتبلورها في الحكمة المتعالية، ثم دخل في تفاصيل معنى

الحكمة المتعالية لصدر المتألهين وأهميتها، وتحدث عن كتابه القيِّم: (الأسفار الأربعة).

القسم الثالث:ـ ويبدأ من الدرس السادس، فيشرع الاستاذ في تبويب مسائل الفلسفة متخذاً أُسلوباً يستمر إلىٰ نهاية الكتاب، ويكتفي ـ طبقاً لهذا الأُسلوب ـ بتوضيح المفاهيم والمصطلحات المهمة في الفلسفة الإسلامية دون أن يدخل في المباحث الفلسفية الاستدلالية الدقيقة، كما بحث في هذا القسم مفاهيم من قبيل: (الوجود والماهية)، (العيني والذهني)، (الحدوث والقدم)، (الثابت والمتغيّر)، (العلّة والمعلول)، (الوجوب والامتناع والإمكان).

وفي كلّ قسم من هذه الأقسام قام الأُستاذ ـ كما عوَّدنا ـ بذكر إشارات تاريخية، واكتفى ببيان كيفية تعامل الفلاسفة المسلمين مع المفاهيم المبحوثة دون إقامة البراهين عليها.

هذا الكتاب بحاجة ـ كما التفت الأُستاذ إلىٰ ذلك ـ إلىٰ إعادة نظر وتكميل ؛ إذ ليست الشروح المذكورة فيه على نسق واحد، ففي بعض الموارد ـ كالبحث في التضاد والحركة ـ أضاف الأُستاذ بعد أول تقرير أموراً لا تنسجم مع الاختصار في سائر الموارد، ولكنه ـ كسائر كتبه ـ ابتكار يفتح الطريق لطلاب العلم برغم ما فيه من بزوغ وأُفول.

وتبدو أهميته في أنَّ القارئ الجاهل بالفلسفة الإسلامية يمكنه تذوّقها ومعرفتها دون التورط في التعقيدات الفنيَّة والبحوث الاستدلالية المطوَّلة، وربما كانت هذه أول خطوة بادر فيها أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية إلىٰ عرض البحوث التاريخية والعامة والمقارنة للفلسفة الإسلامية، فقد صنف المستشرقون والغربيّون من أساتذة المعقول الإسلامي كتباً في ذلك، إلّا أنّهم لم يأخذوا الفلسفة الإسلامية من مصادرها الأصيلة، كما أنّ هذا النوع من الإيضاح لم يكن متداولاً بين القدماء من أساتذتنا.

وبرغم أنَّ هذا الكتاب يمثل حيزاً محدوداً من أفكار الأُستاذ المطهري، غير أنه

يحتوي نكاتاً بديعَة وتقسيمات جديدة اختص بها، وهي ثمرة تجربة طويلة نـالها خلال دراسته وتدريسه الفلسفة الإسلامية.

نأمل أن يكون هذا الكتاب مقدمة ومدخلاً للبحوث الأساسية بغية الوقـوف على أُسس الفلسفة الإسلامية.

الناشر

المنطق

الدرس الأوّل

تمهيد

ما هو المراد (من العلوم الإسلامية؟)

يجدر بنا في هذا الدرس أن نتحدّث قليلاً عن كلمة (العلوم الإسلامية)، ونضع لها تعريفاً جلياً؛ ليتضح مرادنا من العلوم الإسلامية، وماهية الكلّيات التي نحاول معرفتها في هذه الدروس .

إنّ العلوم الإسلامية، التي هي موضوع بحثنا، يمكن تعريفها على أنحاء، وتبعاً لاختلاف التعاريف تختلف المواضيع:

١ ـ العلوم التي تدور موضوعاتها أو مسائلها حول أُصول الإسلام وفروعه، أو التي يمكن من خلالها إثبات أُصول الإسلام وفروعه، وهي: القرآن والسنّة، من قبيل: علم القراءة، علم التفسير، علم الحديث، علم الكلام النقلي[1]، علم الفقه، علم الأخلاق النقلي[2].

٢ ـ العلوم المذكورة آنفاً، بالاضافة إلىٰ العلوم المُمهّدة لها، والعلوم المُمهّدة من قبيل: الأدب العربي، من الصرف والنحو واللغة والمعاني والبيان والبديع وغيرها، ومن قبيل: الكلام العقلي، والأخلاق العقلية، والحكمة الإلهية، والمنطق، وأُصول

١ـ سيتضح فيما بعد أن علم الكلام على قسمين: عقلي ونقلي، وسيتضح الفرق بينهما.
٢ـ الأخلاق أيضاً على قسمين كعلم الكلام: عقلية ونقلية، وستتحدث فيما بعد عن ذلك أيضاً.

الفقه، والرجال، والدراية.

٣ ـ العلوم التي تعدُّ ـ بنحو من الأنحاء ـ جزءاً من الواجبات الإسلامية، وهي التي يجب على المسلمين تحصيلها، ولو على نحو الواجب الكفائي، والتي يشملها الحديث النبويّ المعروف: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم».

إن العلوم التي تعتبر موضوعاتها ومسائلها من الاصول أو الفروع الإسلامية أو التي يستند إليها في إثبات تلك الأُصول والفروع، من الواجب تحصيلها ؛ لأنّ والإحاطة بأُصول الدين الإسلامي من الواجبات العينية على كلّ مسلم، وأن الإحاطة بفروعها واجب كفائي، كما تجب دراسة القرآن والسنة أيضاً ؛ إذ لا يتيسر من دونهما معرفة أُصول الإسلام وفروعه.

وهكذا تجب دراسة العلوم المُمهِّدة لتحصيل هذه العلوم من باب (وجوب مقدمة الواجب)، أي: ينبغي أن يكون هناك دائماً أفراد ملمّون بهذه العلوم بالمقدار الكافي على الأقل. بل ينبغي أن يكون هناك دائماً مَنْ يساهم في تطوير العلوم الاساسية والتمهيدية، ويعمل علىٰ اثرائها وتنميتها باستمرار.

وقد سعى العلماء المسلمون طوال القرون الأربعة عشر إلىٰ توسيع رقعة العلوم المذكورة، وقد حققوا في هذا الصدد نجاحات ملحوظة، وستطّلعون تدريجياً على نشوء هذه العلوم ونموّها وتحوّلها وتكاملها.

إن العلوم التي هي من باب (الفريضة) والتي يجب على المسلمين تحصيلها غير منحصرة في العلوم المتقدمة، فكل علم توقفت تلبية الحاجات الضرورية للمجتمع الإسلامي على معرفته والتخصص والاجتهاد فيه، وجب على المسلمين تحصيله من باب (المقدمة التهيؤيّة).

ولكي نوضح أن الإسلام دين جامع وشامل، وأنه لم يكتف بسلسلة من المواعظ الأخلاقية والفردية فقط، وأنه دين يعمل على صيانة المجتمع، نقول: إن الإسلام عمد إلىٰ كلّ ما يحتاج إليه المجتمع فأوجبه على الكفاية، فإذا كان المجتمع بحاجة إلىٰ طبيب على سبيل المثال، يغدو الطبّ واجباً كفائياً، أي: يجب توفير

الأطباء بالمقدار الكافي، وإذا لم يكن هناك أطباء بـالمقدار الكـافي وجب عـلى الجميع أن يُمهّدوا الأرضية بغية توفير الأطباء، ورفع هذه الحاجة. وبـما أن الطبّ يتوقف على تحصيل علوم الطب يكون تحصيلها قـهراً مـن الواجـبات الكـفائية، وهكذا الأمر في التعليم، والسياسة، والتجارة، وأنواع الفنون والصناعات الأُخرى.

وفي الموارد التي يتوقف فيها حفظ المجتمع الإسلامي وكيانه على تـحصيل العلوم والصناعات بأرفع مستوى ممكن يجب تحصيل تلك العلوم بذلك المـقدار، ومن هنا يعتبر الإسلام جميع العلوم الضرورية للمجتمع الإسلامي فريضة، وعـليه سوف تشمل العلوم الإسلامية ـ بحسب هذا التعريف الثالث ـ الكثير مـن العـلوم الطبيعية والرياضية (التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي).

٤ ـ العلوم التي تكاملت في الحواضر العلمية الإسلامية، أعمّ من التي تعدّ في نظر الإسلام واجبة وضرورية، وأعمّ من التي تعدّ في نظره محظورة إلّا أنها على كلّ حال شقّت طريقها في المجتمع الإسلامي، من قبيل: علم التنجيم الأحكامي لا (علم التنجيم الرياضي)، فإننا نعلم بإباحة علم التنجيم، وكونه جزءاً من العلوم الإسلامية المباحة، فيما إذا ارتبط بالمعادلات الرياضية التي تدرس أحوال الكون، وتقوم ببيان سلسلة من التنبؤات القائمة على الأُسس الرياضية كـالخسوف والكسـوف، وأمّـا الخارج منها عن حدود المعادلات الرياضية ـ المتعلق ببيان سلسلة مـن الروابـط الخفيّة بين الحوادث السماوية والوقائع الأرضية، منتهياً إلىٰ سلسلة من التكـهنات بشأن الحوادث الأرضية ـ فهو حرام في نظر الإسلام، ولكن برغم ذلك تجد كـلا هذين النوعين من علم التنجيم موجوداً في مهد الثقافة والحضارة الإسلامية[1].

وبعد أن عرضنا تعاريف مختلفة لكلمة (العلوم الإسلامية)، واتضح أن هـذه الكلمة تستعمل في الموارد المختلفة في معانٍ متعددة، وأن بعض تلك المعاني أوسع من بعض أو أضيق، نشير الى أن المراد من العلوم الإسلامية التي نريد أن نتحدث

١ـ للاطلاع على العلوم التي تكاملت أو دخلت في الثقافة الإسلامية يراجع كتاب: (كـارنامة إسـلام)، لمؤلفه الدكتور: عبد الحسين زرّين كوب.

عنها بشكل كلي هو ما ذكرناه في التعريف الثالث، أي: العلوم التي يعدّها الإسلام ـ بنحو من الأنحاء ـ فريضة ذات تاريخ عريق في الثقافة والحضارة الإسلامية، والتي تحظى باحترام المسلمين وتقديرهم بوصفها أداة لرفع حاجة، أو وسيلة إلىٰ إنجاز فريضة من الفرائض.

وفي هذا الدرس ينبغي للطلاب الأعزاء أن يدركوا أن الثقافة الإسلامية تشكل ثقافة خاصة بين الثقافات العالمية، ولها روحها الخاصة بها، وسلسلة من المميزات الخاصة، ومن أجل معرفة ثقافة من الثقافات، وأنها ذات أصالة مستقلة، وأنها تتمتع بحياة وروح خاصة، أو أنها مجرد تقليد للثقافات الأُخرى، وربما كانت مجرد استمرار للثقافات السابقة، ينبغي معرفة بواعث تلك الثقافة وهدفها وحركتها وطريقة نموّها، وكذا سماتها البارزة وإخضاعها للفحص الدقيق، فإذا تمتعت ثقافة ما ببواعث خاصة وكان لها هدفها وحركتها الخاصة بها، وكانت طريقة حركتها مغايرة لطريقة حركة سائر الثقافات، وكان لها سماتها البارزة، عدّ ذلك دليلاً على أصالة تلك الثقافة واستقلالها.

وبديهي أن إثبات أصالة ثقافة وحضارة ما لا يعني بالضرورة أنها لم تستفد من الثقافات والحضارات الأُخرى، لأن هذا مستحيل؛ إذ ما من ثقافة في العالم إلّا استفادت من الثقافات والحضارات الأُخرى، وإنما الكلام في كيفية الاستفادة والانتفاع.

فأحد أنواع الانتفاع أن تقوم ثقافة باستيراد ثقافة أو حضارة أُخرى بلا أدنى تصرف فيها، والنوع الآخر أن تقوم الثقافة بعملية استيعاب الثقافة والحضارة الأُخرى، كما تصنع الخلية الحية في اجتذاب المواد وهضمها وتحويلها إلىٰ موجودات وكائنات جديدة.

والثقافة الإسلامية من النوع الثاني، فقد نمت كالخلية الحيّة، إذ اجتذبت الثقافات الأُخرى من اليونانية والهندية والإيرانية وغيرها وحولتها إلىٰ كائن جديد له سماته الخاصة. وقد اعترف الباحثون في تاريخ الثقافة والحضارة بأن الحضارة

الإسلامية من أكبر الحضارات والثقافات البشرية.

أين تكونت هذه الخلية الحيوية الثقافية، وعلى يد من؟ ومن أي نقطة بدأ تكاملها؟

إن هذه الخلية ـ كسائر الخلايا التي تكون صغيرة وغير محسوسة في بدايتها ـ ظهرت في المدينة المنورة على يد الرسول الأكرم ﷺ، فبدأ النوع الأوّل من العلوم الإسلامية أعماله..

ولمزيد من الاطلاع ينبغي الرجوع إلىٰ الكتب الخاصة[1].

وينبغي التذكير بأن العلوم الإسلامية تنقسم إلىٰ قسمين: العلوم العقلية، والعلوم النقلية.

وسنبدأ بالمنطق الذي يعدُّ جزءاً من العلوم العقلية.

١ـ راجع: (كارنامۀ إسلام)، تأليف: الدكتور زرّين كوب، و(تاريخ التمدن الإسلامي)، لمؤلفه: جرجي زيدان، ج ٣، و(خدمات متقابل إسلام وإيران)،بقلم المؤلف، القسم الثالث.

الدرس الثاني

علم المنطق

المنطق من العلوم الدخيلة على الثقافة الإسلامية، وقد حظي باهتمام عام، وصار جزءاً من العلوم الاسلامية، وجعل مقدمة لها.

وقد نقل علم المنطق من النصوص اليونانية وواضع هذا العلم ومدونه هو: (أرسطوطاليس) اليوناني، وقد انتشر بين المسلمين على نطاق واسع، فأُضيف إليه حتى بلغ حدّ الكمال. وأكبر منطق أرسطيّ دوِّن عند المسلمين هو منطق الشفاء لأبي علي بن سينا، وقد بلغ حجم منطق الشفاء أضعاف حجم المنطق الأرسطي نفسه، والنصّ اليوناني وترجمته العربية وسائر الترجمات الأُخرى للمنطق الأرسطي موجودة حالياً، وهي في متناول اليد، وقد قام حنين بن إسحاق بترجمة المنطق الأرسطي، ولا زالت هذه الترجمة نفسها موجودة. وقد ادّعى المحققون الذين يعرفون اللغة اليونانية ـ بعد أن عرضوا ترجمة حنين بن إسحاق وسائر الترجمات الأُخرى على النص اليوناني ـ أن ترجمة حنين من أدقها.

وفي القرن الجديد تعرض المنطق الأرسطي إلىٰ هجمة عنيفة من قبل (فرنسيس بيكون) الإنجليزي، و(ديكارت) الفرنسي، فاعتبراه تارةً باطلاً، وأُخرى عديم الفائدة وقد تصرّمت عدّة أعوام، بل قرنان أو ثلاثة، والعالم الأُوربي غير مؤمن بالمنطق الأرسطي مطلقاً، ولكن خفّت وطأة هذا الهجوم تدريجياً، وعلينا أن لا

نقتنع بالمنطق الأرسطي عشوائياً كما يفعل بعض، ولا نرفضه كذلك، بل نحققه لنعرف ما هي القيمة التي يراها المنطق الأرسطي لنفسه، فلابد أولاً من تعريفه، ثم بيان الغرض منه، ومعرفة فائدته كي تتضح قيمته وسوف نقوم ـ في باب القياس ـ بعرض الإشكالات المذكورة ضد المنطق الأرسطي ونقدها، وعندها سنصدر حكمنا النهائي بشأنها.

تعريف المنطق

المنطق: (قانون التفكير الصحيح)، أي: أن قواعد المنطق وقوانينه بمنزلة المقياس والمعيار والميزان، وكلّما أردنا التفكير والاستدلال في بعض الموضوعات العلمية أو الفلسفية تعيَّن علينا أن نزن ونعرض استدلالنا على هذه المقاييس والمعايير، لئلاّ نقع في الخطأ في استنتاجاتنا؛ فالمنطق بالنسبة إلىٰ العالم والفيلسوف نظير الشاقول أو المسطرة عند المعمار في عملية البناء، يعرف بواسطتهما أن الحائط الذي أقامه عمودي أو لا؟ وأن سطحه أفقي أو لا؟

لهذا قالوا في تعريف المنطق: إنه (آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر).

فائدة المنطق

ومن التعريف الذي ذكرناه للمنطق تتضح فائدته أيضاً. فقد اتضح أن فائدته هي الحيلولة دون خطأ الذهن في التفكير، ولكن لم يتضح من التعريف المتقدم كيف يحول المنطق دون الخطأ، وتوضيح ذلك يتوقف على أن نعرف أولاً ـ ولو إجمالاً ـ المسائل المنطقية، لكننا نحاول هنا أن نبين هذا المطلب بشكل مجمل.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نعرّف الفكر، إذ ما لم يتضح تعريف الفكر ـ بمفهومه الذي يراه المنطق ـ لا تتضح آلية المنطق للتفكير، وبعبارة أُخرىٰ: لا يتضح معنى كونه (معياراً لمعرفة الخطأ).

إن التفكير عبارة عن الربط بين عدّة معلومات للحصول على معلوم جـديد، وتحويل المجهول إلىٰ معلوم وفي الحقيقة إن التفكير عبارة عن حركة الذهن مـن المجهول إلىٰ سلسلة من المقدمات المعلومة، ثم حركته من تلك المقدمات المعلومة إلىٰ ذلك المجهول المطلوب تحويله إلىٰ معلوم، لذا قيل أحياناً في تعريف الفكر إنه:

«ترتيب أُمور معلومة لتحصيل أمر مجهول» .

وقيل تارة إنه:

«ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول».

وقيل أُخرى:

«الفكـــر حـــركة إلىٰ المـبادي ومـــن المـــبادئ إلىٰ المـرادِ».

حينما يفكر الذهن، ويروم من خلال الربط بين معلوماته تحويل مجهول إلىٰ معلوم، عليه أن ينظم تلك المعلومات بشكل خاص، بمعنى: أن المعلومات الذهنية السابقة إنما تكون منتجة فيما إذا رتبت ونظمت بطريقة خاصة، والمنطق هو الذي يتكفل بيان قواعد وقوانين هذا التنظيم والترتيب، أي: أن المـنطق يـوضح لنـا أن المعلومات الذهنية السابقة إنما تكون منتجة فيما إذا كانت قائمة على أُسس منطقية.

إن عمل الفكر ليس سوى تنظيم المعلومات، وجعلها أُسساً لاكـتشاف أمـر جديد، إذن حينما نقول: (إن المنطق قانون التفكير الصحيح)، ومن نـاحية أُخـرى نقول: (إن الفكر عبارة عن حركة الذهن من المقدمات إلىٰ النتائج) تكون النتيجة: (أن وظيفة المنطق: بيان القوانين الصحيحة لحركة الذهن)، وصحة حـركة الذهـن ليست سوى ترتيب المعلومات وتنظيمها.

فوظيفة المنطق هي: إخضاع حركة الذهن في عملية التفكير إلىٰ سيطرته.

خطأ الذهن

حينما يقوم الذهن بعملية التفكير، ويجعل بعض الأُمور مقدمة لأُمور أُخرى، ربما أنجز ذلك بشكل صحيح، وربما وقع في الخطأ، ويحتمل أن يكون منشأ الخطأ

أحد الأمرين الآتيين:

١ ـ أن تكون تلك المقدمات التي جعلها أُسساً معلومة بالفرض خاطئة، أي: أن تكون المقدمات التي تشكل أدواتنا الاستدلالية فاسدة.

٢ ـ أن يكون تنظيم وترتيب تلك المقدمات خاطئاً، وإن كانت أدواتنا الاستدلالية صحيحة في ذاتها، إلّا أن شكل استدلالنا خاطئ.

إن الاستدلال في عالم الذهن بمنزلة البناء، فالبناء إنّما يكون كاملاً فيما إذا كانت مواده سالمة، وكان شكله قائماً على الأُسس الصحيحة، وكلّما فُقد واحد من هذين الأمرين لا يكون ذلك البناء صالحاً للسكن، فلو قلنا على سبيل المثال:(سقراط إنسان، وكلّ إنسان ظالم، اذن سقراط ظالم) يكون استدلالنا من ناحية الشكل والصورة صحيحاً، إلّا أنّ مواده ومقدماته فاسدة؛ لأن قولنا: (كلّ إنسان ظالمخاطئ. وأما إذا قلنا: (سقراط إنسان، وسقراط عالم، إذن الإنسان عالمفستكون موادنا الاستدلالية صحيحة، وأما شكل الاستدلال وتنظيمه فغير منطقي، لذا تكون النتيجة خاطئة، وسبب عدم كون هذا الشكل والنظام منطقياً سيتضح في باب القياس.

إن ميزان الخطأ في المنطق الأرسطي منحصر في شكل الاستدلال وصورته دون خطأ المادة الاستدلالية، لذا سمّي المنطق الأرسطي بالمنطق الصوري. ولكن هل يوجد في العالم منطق يتكفل بيان خطأ مواد الاستدلال ومقدماته؟ هذا ما سنبحثه لاحقاً في باب القياس.

اتضح من مجموع ما ذكرناه أن قيمة المنطق الأرسطي تكمن في كونه أداة لمعرفة الخطأ في عملية التفكير، أي: أنه أداة لمعرفة خطأ أشكال الاستدلال البشري وصوره، أما القوانين التي يبينها المنطق لتصحيح الاستدلال فستتضح من خلال القراءة التفصيلية للمنطق.

الدرس الثالث

موضوع المنطق

ما هو موضوع المنطق؟ لنعرف أولاً ما هو معنى الموضوع؟ ولنعرف ثانياً هل من اللازم أن يكون لكل علم موضوع؟ لكي نعرف ثالثاً ما هو موضوع علم المنطق؟

إن موضوع كلّ علم عبارة عن الأُمور التي يبحث ذلك العلم فيها، ولو نظرنا في كلّ مسألة من مسائل ذلك العلم لوجدنا أنها بيان لواحد من أحواله وخواصه وآثاره، والعبارة التي استعملها المناطقة في تعريف موضوع العلم هي: (موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية).

إن هؤلاء العلماء لم يقولوا: إن موضوع كلّ علم عبارة عن ذلك الشيء الذي يبحث العلم في أحواله وخواصه وآثاره، بل استبدلوا الأحوال والآثار بعبارة أُخرى هي: (عوارضه الذاتية)، لماذا؟ هل كان ذلك اعتباطاً؟ كلّا، لأنهم وجدوا أن الآثار والأحوال المنسوبة إلىٰ شيء على قسمين: فهي تارة تتعلق به حقيقة، وتارة لا تتعلق به، وانما تتعلق بما يتّحد معه.

فلو أردنا أن نبحث في حالات الإنسان مثلاً فسنبحث قهراً في تلك الجهة التي يشترك ويتحد فيها مع الحيوان؛ لأن خصائص الحيوان مجموعة فيه أيضاً، ولذا استعملوا عبارة (العرض الذاتي)، وحدّدوها بتعريف خاص ليرتفع اللبس، وتخرج

العوارض الغريبة.

غير أن تعريف العرض الذاتي خارج عن وظيفة هذه الدروس.

والآن لنعرف هل يلزم أن يكون لكل علم موضوع معيّن؟

إنّ المقطوع به والمتسالم عليه أن مسائل العلوم ليست على شاكلة واحدة من جهة ارتباط بعضها ببعض، فكل مجموعة من المسائل بمنزلة أُسرة معينة، وهكذا المجموعة الأُخرى بمنزلة أُسرة أُخرى، فكما أن الأُسر قد تربطها أحياناً أواصر القرابة ترتبط الأُسر هنا كذلك، وهكذا الحال في المجاميع الأُخرى من الأُسر التي تربطها قرابة أُخرى.

فإن سلسلة المسائل الحسابية مثلاً يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، وكأنها من أُسرة واحدة، مع أن عدداً من المسائل الأُخرى ـ وهي مسائل الهندسة ـ تعتبر أفراد أُسرة أُخرى، علماً بأن أُسرة الحساب تربطها بأُسرة الهندسة أواصر القرابة، ويعتبران من أُسرة واحدة نسميّها: (الرياضيات).

فالمقدار المتسالم عليه أن هناك أواصر بين المسائل العلمية، ونريد الآن العثور على مكمن هذه الأواصر، فكيف تكون لمسائل الحساب هذه الدرجة من القرابة مما يجعلها أُسرة واحدة، تحمل اسماً واحداً، وتعدّ علماً منفصلاً ومستقلاً؟

وفي هذا المقام توجد نظريتان:

١ ـ أنّ سبب ذلك هو أنّ مسائل كلّ علم لابد أن تبحث عن حقيقة معيّنة، فسبب القربى بين مسائل الحساب هو أنها تبحث عن العدد وخواصه وآثاره، وسبب القربى بين مسائل الهندسة أنها تبحث بأجمعها عن المقدار، فالذي يوحّد بين مسائل العلوم هو ذلك الشيء الذي تبحث تلك العلوم في أحواله، وهو الموضوع، وإلّا لما كانت هناك قرابة واتحاد بينها، وكانت علاقة المسألة الحسابية بالمسألة الحسابية الأُخرى نظير علاقتها بالمسألة الطبية أو الفيزيائية، ولذا لابد لكل علم من موضوع، وكان تمايز العلوم ناشئاً من تمايز موضوعاتها.

٢ ـ النظرية الثانية ترى أن الاتحاد بين مسائل العلوم ناشئ من الآثار والفوائد

المترتبة عليها، فلو فرضنا أن مجموعة من المسائل لا تبحث عن موضوع معيّن، بل كلّ مسألة ترتبط بموضوع خاص، ولكن بما أن تلك المسائل تشترك وتتحد في الأثر والفائدة والغرض المترتب على فهمها، فيكفي ذلك في شدّ أواصر القربى بينها، وجعلها أُسرة واحدة وتمييزها ضمناً من المسائل الأُخرى التي تعتبر علماً آخر.

إلّا أنّ هذه النظرية غير صحيحة؛ لأنّ اتحاد وسنخية بعض المسائل من جهة الأثر والفائدة والغرض المترتب على فهمها ناشئ من جهة أن تلك المسائل بأجمعها من أحوال وعوارض موضوع واحد.

فما هو موضوع علم المنطق؟

إن موضوع علم المنطق عبارة عن (المعرِّف والحجّة)، أي: إن مسائل المنطق إمّا تبحث عن المعرِّفات، أي: التعاريف، وإما عن الحجج، أي: الادلة.

ويكفينا في هذه العجالة العلم بأن كلّ علم لا يخلو من شيئين:

الأول: تعريف سلسلة من الأُمور، والآخر: الاستدلال على إثبات مجموعة من الأحكام.

إن علم المنطق يحاول تعليمنا طريقة التعريف والاستدلال الصحيح، وسيتضح في الدروس القادمة (المعرِّف والحجّة) اللذان يشكلان موضوع علم المنطق.

الدرس الرابع

التصور والتصديق

يبدأ المناطقة المسلمون بحثهم في المنطق بتعريف (العلم) و(الإدراك)، ثم يقسّمونه إلىٰ: التصور والتصديق، ويقسمون المنطق عموماً إلىٰ قسمين: قسم التصورات، وقسم التصديقات، وكلّ واحد منهما ينقسم عند المناطقة إلىٰ قسمين:

١ ـ الضروري أو البديهي.

٢ ـ النظري أو الاكتسابي.

إنَّ الفكر والاستدلال ـ الذي يدَّعي المنطق الأرسطي بيان قواعد صحته ـ معناه انتقال الذهن من التصورات الضرورية البديهية إلىٰ التصورات النظرية الاكتسابية، ويجعل الذهن أحياناً تلك التصورات الاكتسابية مادة للوصول إلىٰ سلسلة من التصورات النظرية الاكتسابية الأُخرى، كما يجعل التصديقات الضرورية البديهية وسيلة لاكتشاف عدد من التصديقات النظرية الاكتسابية، ويجعلها بدورها وسيلة للحصول على سلسلة من التصديقات الأُخرى.

ومن هنا يجدر بنا قبل أيّ بحث آخر أن نُعرِّف (العلم والإدراك)، ثم (التصور والتصديق)، و(الضروري والنظري).

العلم والإدراك

يستشعر الإنسان في وجوده حالة ندعوها العلم والإدراك أو الفهم أو الوعي وما شابه ذلك، ويقابل العلم والإدراك الجهل وعدم الإدراك.

حينما نشاهد شخصاً لم نره من قبل، أو مدينة لم نذهب إليها، نشعر بأننا حصلنا على شيء لم نحصل عليه سابقاً، وهو عبارة عن صورة ذلك الشخص أو تلك المدينة.

وحالتنا السلبية الأولى قبل الحصول على هذه الصور تسمّى بالجهل، وحالتنا الإيجابية الثانية التي نحصل فيها على صور تربطنا بالواقع الخارجي تسمّى بالعلم والإدراك.

إذن يتّضح أنَّ لذهننا حالة مشابهة لما يقبل الانطباع واستنساخ الصور، إلّا أنَّ صور الأجسام لا تربط تلك الأجسام بالأشياء الخارجية، أي: لا تجعلها عالمة بها، وأمّا الصور الذهنية فإنّها تربطنا بالأشياء الخارجية، وتجعلنا على علم بها، فما هو الاختلاف بينهما؟

إنَّ الذي يتكفل الإجابة عن ذلك هو الفلسفة دون المنطق.

فالعلم صورة ذهنية للمعلوم، لذا قيل في تعريف العلم والإدراك: (العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل).

إنَّ انقسام العلم إلىٰ التصور والتصديق متفرع على أنّ علمنا بالأشياء يكون تارة بحكم ذهننا بوجود نسبة بين الأشياء أو بعدمها، أي: أنَّ علمنا يقف قاضياً بين شيئين، وتارة لا يكون كذلك، أمّا الأول فهو من قبيل علمنا بأنَّ الجوَّ حار أو ليس بحارّ، وأنَّ الصدق حسن والكذب قبيح، والتصديق عبارة عن حكم الذهن بين شيئين، فهذه الحالة لدى الذهن تسمّى بالتصديق.

إلّا أنَّ الذهن لا يكون قاضياً دائماً في ارتباطه العلمي بالأشياء، فإنه يتصورها أحياناً دون أن يصدر حكماً بشأنها، اما حينما يحكم بين أمرين فيسمّى حكمه بالتصديق، وأمّا الصور (الحاصلة في الذهن) من المحكوم عليه والمحكوم به ـ أي:

الأمرين اللذين يحكم الذهن بينهما ـ فشيء آخر، والصور التي يحكم الذهن بينها بالتصور.

إذن عندما نصدر حكماً ذهنياً مفاده (أنَّ الجوَ حارٌ) يكون حكمنا هذا (تصديقاً)، وأمّا الصورة الذهنية للجوّ وللحرارة فهي (تصور).

وأوّل من قسم العلم إلىٰ تصور وتصديق ـ وحظي باستقبال الحكماء والمناطقة الفيلسوف المسلم: (أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي)، وقد اعتمد المناطقة المسلمون هذا التقسيم في العصور المتأخرة، فجعلوه أساساً لتبويب المنطق، فقسموه إلىٰ: التصوراٰت والتصديقات، في حين أنَّ هذا التقسيم لم يكن متداولاً في تبويب المنطق.

الضروري والنظري

ذكرنا أنَّ من بين المصطلحات التي تتكرر كثيراً في المنطق والفلسفة مصطلحي الضروري (البديهي) والنظري، فلابد من توضيح ذلك أيضاً.

إنَّ كلّاً من التصور والتصديق ينقسم إلىٰ: البديهي والنظري.

والبديهي: عبارة عن الإدراك الذي لا يحتاج إلىٰ إعمال نظر أو تفكير، والنظري: عبارة عن الإدراك الذي يحتاج إلىٰ إعمال نظر وتفكير.

وبعبارة أُخرى: البديهي: هو المعلوم بلا واسطة، والنظري: ما لا يكون معلوماً بلا واسطة، بل يحتاج إلىٰ شيء آخر يصيّره معلوماً.

وبعبارة ثالثة: البديهي هو الذي لا يحتاج في صيرورته معلوماً إلىٰ إعمال فكر، أمّا النظري فهو الذي يحتاج في ذلك إلىٰ إعمال الفكر.

يقال على سبيل المثال: إنَّ تصور الحرارة والبرودة لا يحتاج إلىٰ تفكير، فهو بديهي، وتصور الملائكة والجنّ بحاجة إلىٰ تفكير، فتكون هذه التصورات نظرية.

ولكن الحقيقة هي أنَّ الاختلاف بين تصور الحرارة والبرودة وتصور الجن والملائكة لا يكمن في هذا اللحاظ، فإنّ الحرارة والبرودة بحاجة إلىٰ تفكير

بالمقدار الذي يحتاج إليه الجنّ والملائكة، وإنّما الاختلاف بين الحرارة والبرودة وبين الجنّ والملائكة يكمن في جهة التصديق بوجودها، فإنَّ التصديق بوجود الحرارة والبرودة غني عن التفكير، بخلاف التصديق بوجود الجنّ والملائكة.

إنَّ التصورات البديهية عبارة عن التصورات الواضحة التي لا يوجد فيها أيّ إبهام، خلافاً للتصورات النظرية التي تحتاج إلىٰ شرح وتوضيح[1].

أمّا التصديقات: فإنَّ الذهن في حكمه بين شيئين يحتاج تارة إلىٰ دليل، ويستغني عنه أُخرى، أي: قد يكفي تصور طرفي النسبة أحياناً في أن يجزم الذهن ويقطع بوجود النسبة أو عدمها، وقد لا يكفي ذلك أحياناً. فلابد من دليل ليحكم الذهن بين طرفي النسبة.

ففي قولنا: (الخمسة أكبر من الأربعة) لا يحتاج الذهن إلىٰ تفكير واستدلال، بخلاف قولنا: ١٥ × ١٥ = ٢٢٥، فإنّه يحتاج إلىٰ تفكير واستدلال، وهكذا الحال بالنسبة إلىٰ قولنا: (الجمع بين النقيضين ممتنع)، فإنّه من التصديقات البديهية، وأمّا قضية (أنَّ حدود العالم متناهية أو غير متناهية) فهي نظرية.

١ـ بحثنا هذا الأمر في حواشي المجلد الثاني من (أُصول الفلسفة)، وذكرنا أن بعض التصورات خالية من الإبهام والتعقيد، وأنَّ بعضها الآخر فيه شيء من الإبهام، وأثبتنا هناك أن سبب ذلك هو البساطة والتركيب، فإنَّ العناصر الذهنية البسيطة واضحة وبديهية، أمّا العناصر الذهنية المركبة فهي نظرية تحتاج إلىٰ تعريف.

فالتصورات البديهية من قبيل تصور الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع.

والتصورات النظرية من قبيل تصور الإنسان والحيوان والحرارة والبرودة، ومن قبيل تصور المثلث والمربع وغير ذلك.

الدرس الخامس

الكلّي والجزئي

من جملة بحوث المنطق التمهيدية بحث الكلّي والجزئي. ويرتبط هذا المبحث بالتصورات أوّلاً وبالذات، وبالتصديقات ثانياً وبالعرض، أي: أنَّ التصديقات ـ كما سيأتي ـ تتصف تبعاً للتصورات بالكلية والجزئية.

إنَّ التصورات التي نحملها للأشياء ونبينها بواسطة الألفاظ على نحوين: التصورات الجزئية، والتصورات الكلّية.

والتصورات الجزئية مجموعة من الصور لا تقبل الانطباق إلّا على شخص واحد، وتفقد كلمات مثل (كم) و(أيّ) معناها عندما يدور الحديث عن مصداق هذه التصورات. من قبيل تصورنا لأفراد الإنسان المعينين، مثل: حسن وأحمد ومحمود، فهذه الصور الذهنية لا تنطبق إلّا على فرد خاصّ فقط. والأسماء التي نضعها لهذا النوع من الأفراد مثل: حسن وأحمد تسمى بالأسماء المختصة. نظير تصورنا لمدينة طهران، وبلاد إيران، وجبل دماوند، فهذه التصورات جميعها جزئية.

ويحمل ذهننا ـ مضافاً إلىٰ هذه التصورات ـ مجموعة من التصورات الأُخرى أيضاً. وهناك مجموعة من الأسماء لبيان تلك المعاني والتصورات، من قبيل تصورنا للإنسان والنار والمدن والجبال. ولإحضار هذه المعاني والتصورات نستعمل الأسماء المذكورة، وتسمّى بالأسماء العامة، ونسمّي هذه السلسلة من المعاني

والمفاهيم والتصورات كلّية؛ لأنها تقبل الانطباق على أفراد كثيرين، بل على أفراد غير متناهية.

وغالباً ما نستعمل الجزئيات في حياتنا العادية، فنقول: جاء حسن، ذهب أحمد، طهران مدينة مزدحمة، جبل دماوند أعلى جبل في إيران. لكن حينما نتداول المسائل العلمية والأُمور الكلّية نقول: المثلث كذا، الدائرة كذا، الإنسان يحمل الغريزة الكذائية، ما هي فائدة السيارة، لابد أن تكون المدينة بهذا الشكل.

إنّ إدراك الكلّي علامة نضج الإنسان وتكامله بين الحيوانات، فسرّ تفوق الإنسان ـ خلافاً للحيوانات ـ يكمن في إدراكه قوانين العالم، واستخدامه إياها، وإيجاد الصناعات، وتأسيس الثقافات والحضارات، وكلّ ذلك ينحصر في إدراك الكلّيات. والمنطق ـ الذي هو آلة التفكير ـ الصحيح يعالج الجزئيات والكلّيات، إلّا أنه غالباً ما يعالج الكلّيات.

النسب الأربعة

إنّ من بين المسائل التي تجب معرفتها أنواع العلاقات والنسب التي يمكن أن توجد بين الكلّيين، فأي كلّي بما له من أفراد كثيرة إذا نسبناه إلىٰ كلّي آخر له مجموعة من الأفراد أيضاً، نحصل على واحد من النسب الأربع الآتية:

١ ـ التباين.

٢ ـ التساوي.

٣ ـ العموم والخصوص المطلق.

٤ ـ العموم والخصوص من وجه.

لأنه إن لم يصدق شيء من هذين الكلّيين على أي فرد من مصاديق الكلّي الآخر، وكان لكلّ واحد من الكلّيين استقلال كامل عن الكلّي الآخر، تكون النسبة بينهما (التباين)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ(المتباينين).

وإن صَدَق كلّ واحد منهما على جميع أفراد الآخر، وكانت حدود كلّ منهما

واحدة، تكون النسبة بينهما نسبة (التساوي)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ(المتساويين).

وإن صدق أحد الكلّيين على جميع أفراد الكلّي الآخر، واستوعبها جميعاً دون أن يستوعب الآخر جميع أفراد الكلّي الأول واقتصر على بعضها، تكون النسبة بينهما (العموم والخصوص المطلق)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ (العام والخاص المطلق).

وإن صدق كلّ منهما على بعض أفراد الآخر، واشتركا في بعض حدودهما، وصدق كلّ منهما على بعض الأفراد التي لم يصدق عليها الكلّي الآخر، أي: كان لكلّ منهما حدود مستقلة أيضاً، تكون النسبة بينهما (العموم والخصوص من وجه)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ(العام والخاص من وجه).

ومثال الأُولى: الإنسان والشجر ؛ إذ لا شيء من الإنسان بشجر، ولا شيء من الشجر بإنسان، فلا الإنسان يشتمل على أفراد الشجر، ولا الشجر يشتمل على أفراد الإنسان، ولا الإنسان يستوعب شيئاً من حدود الشجر، ولا الشجر يستوعب شيئاً من حدود الإنسان.

ومثال الثانية: الإنسان والضاحك ؛ إذ كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك إنسان، وحدود الإنسان هي حدود الضاحك نفسها، وحدود الضاحك هي حدود الإنسان نفسها.

ومثال الثالثة: الإنسان والحيوان ؛ إذ كلّ إنسان حيوان، وليس كلّ حيوان إنساناً، (كالفرس الذي هو حيوان وليس بإنسان)، ولكن بعض الحيوان إنسان من قبيل أفراد الإنسان الذين هم بشر وحيوانات.

ومثال الرابعة: الإنسان والأبيض ؛ إذ بعض الإنسان أبيض، وبعض الأبيض إنسان (كالإنسان الأبيض)، إلّا أن بعض الإنسان ليس بأبيض (كالإنسان الأسود والأصفر)، وبعض الأبيض ليس بإنسان (كالقطن الذي هو أبيض وليس بإنسان).

إن الكلّيين المتباينين في الواقع كالدائرتين المنفصلتين اللتين لا تدخل إحداهما في الأُخرى، والكلّيين المتساويين كالدائرتين المتطابقتين تطابقاً كاملاً،

والكلّيين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق كدائـرتين إحـداهـما أصـغر مـن الأُخرى، فتقع الصغرى بأجمعها داخل الكبرى، والكـلّيين اللـذين بـينهما عـموم وخصوص من وجه كالدائرتين المتقاطعتين والمتداخلتين في بعض أجزائهما.

ولا يمكن أن يوجد بين الكلّيات سوى هـذه الأنـواع الأربـعة مـن النسب، فالنسبة الخامسة مستحيلة، كما لو فرضنا أن كلّياً لا يشمل شيئاً من أفراد الآخر إلّا أنَّ الآخر يشتمل على جميع أو بعض أفراده.

الكلّيات الخمسة

من جملة المباحث التمهيدية التي يذكرها المناطقة عـادة مـبحث الكـلّيات الخمسة برغم أنه من البحوث الفلسفية لا المنطقية، فـإن الفـلاسفة يـبحثونه فـي مباحث المـاهيات مـفصّلاً، ولكـن المـناطقة يـبحثونه مـقدمة لبـحث (الحـدود) و(التعريفات) لتوقف معرفتها عليه، ويسمّونه: المدخل أو المقدمة.

فيقولون: إذا نسبنا أيّ كلّي إلىٰ أفراده وقسنا علاقته بها، نجد أنه لا يخرج عن أحد هذه الأقسام الخمسة:

١ ـ النوع .

٢ ـ الجنس .

٣ ـ الفصل .

٤ ـ العرض العام .

٥ ـ العرض الخاص (الخاصة) .

لأن الكلّي إمّا أن يكون عين ذات وماهية أفراده، أو جزأها، أو خارجاً عنها. وما كان جزء ذات أفراده، إمّا أن يكون أعم من الذات، أو مساوياً لها. والخارج عن الذات، إمّا أن يكون أعم منها، وإما مساوياً لها.

فالكلّي الذي يشكل تمام ذات وماهية الأفراد هو (النوع)، والكلّي الذي يشكل الجزء الأعم لذات أفراده هو (الجنس)، والكلّي الذي يشكل الجزء المساوي لذات الأفراد هو (الفصل)، وأمّا الكلّي الخارج عن ذات الأفراد ـ وهو أعم منها ـ فهو (العرض العام)، والكلّي الخارج عن ذات الأفراد ـ ولكنه مساوٍ لها ـ هو (العرض الخاص) أو الخاصة .

والأول: من قبيل الإنسان؛ لأن مفهوم الإنسان يبيِّن تمام ذات وماهية أفراده، أي: ليس هناك شيء في ذات وماهية أفراد الإنسان لا يشمله مفهوم الإنسان، وكذلك مفهوم الخط، فإنه يبيِّن تمام ذات وماهية أفراده.

والثاني: من قبيل الحيوان، فإنه يبيِّن جزءاً من ذات أفراده ؛ لأن أفراد الحيوان مثل: زيد وعمرو والفرس والخروف وغيرها مكونة من الحيوانية وشيء آخر، أي: أن الحيوان ـ وإن كان يشكل جزء ماهيتها وذاتها ـ يوجد مضافاً إليه شيء آخر، وهو الناطقية في الإنسان وهكذا (الكم) الذي هو جزء ذات أفراده من الخط والسطح والحجم، فجميع هذه الأشياء كمّ مضاف إلىٰ شيء آخر، فالكمية تشكل جزء ذاتها، لا تمامها ولا شيئاً خارجاً عن ذاتها .

والثالث: من قبيل الناطق الذي هو الجزء الآخر لماهية الإنسان، و(المتصل ذو البعد الواحد) الذي هو الجزء الآخر لماهية الخط.

والرابع: من قبيل (الماشي) الخارج عن ماهية أفراده ؛ لأن المشي ليس جزء ولا تمام ذات الماشين، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ عرض وحالة فيها، إلّا أنَّ هذا الأمر العارض لا يختص بأفراد نوع واحد، بل هو موجود في جميع أنواع الحيوان، وكلّما صدق على فردٍ كان أعم من ذات وماهية ذلك الفرد.

الخامس: من قبيل (الضاحك) الخارج عن ماهية أفراده (أفراد الإنسان)، والموجود فيها على هيئة حالة وعرض، فإنَّ هذا الأمر العرضي يختص بأفراد ذات

واحدة ونوع واحد وماهية واحدة، وهي ماهية الإنسان[1].

١ـ ذكرنا أنَّ الكلّي إذا كان جزء الذات فهو إمّا أعم منها وإما مساوٍ لها، أي: إذا كان الكلّي جزء الذات فلابد أن تكون له إحدى نسبتين من النسب الأربعة التي تقدم توضيحها، وهما: الأعم مطلقاً أو التساوي، وهنا قد يذكر هذا التساؤل: ما هو الحال بالنسبة إلىٰ النسبتين الأُخريين؟ هل يمكن للكلّي أن يكون جزء الذات ومبايناً لها أو أعم منها من وجه في الوقت نفسه؟

الجواب: كلا، فإن قيل: لماذا؟ فجواب ذلك تتكفل به الفلسفة، وهو واضح من الناحية الفلسفية، ولكننا نتجنب الخوض فيه.

ويجدر بنا أيضاً أن نشير إلىٰ أن نسبة العموم والخصوص المطلق بين جزء الذات والذات يكون فيها جزء الذات أعم من الذات دائماً، والذات أخص من جزء الذات، ولا يمكن العكس، أي: لا يمكن للذات أن تكون أعم من جزء الذات، وتوضيح ذلك من وظائف الفلسفة أيضاً.

الدرس السادس

الحدود والتعاريف

ما ذكرناه من مبحث الكلّي كان مقدمة للحدود والتعاريف، فوظيفة المنطق بيان طريقة تعريف معنىً من المعاني، أو طريقة إقامة البرهان الصحيح لإثبات أمر من الأُمور، علماً بأن القسم الأول يرتبط بالتصورات، والقسم الثاني يرتبط بالتصديقات، أي: يرتبط الأول بإيضاح مجهول تصوري عن طريق المعلومات التصورية، ويرتبط الثاني بإيضاح مجهول تصديقي عن طريق المعلومات التصديقية.

إن تعريف الأشياء ـ بشكل عام ـ إجابة عن سؤال يتعلق بماهيتها، أي: حينما نُسأل: ما هو الشيء الكذائي؟ نتصدى في الجواب إلىٰ بيان تعريفه وبديهي أنَّ كلّ سؤال يدور حول مجهول ما، فنحن إنما نسأل عن ماهية شيء وحقيقته ـ أو علىٰ الأقل عن حدود مفهومه ومكانه والأفراد التي يشملها أو لا يشملها ـ فيما إذا جهلنا ذلك.

ومعنى الجهل بحقيقة شيء وماهيته هو أننا لا نملك تصوراً صحيحاً عنه. فلو سألنا: ما هو الخط؟ ما هو السطح؟ ما هي المادة؟ ما هي القوة؟ ما هي الحياة؟ ما هي الحركة؟ لكانت جميع هذه الأسئلة تعني أنّنا لا نملك تصوراً كاملاً وجامعاً لحقيقة هذه الأشياء، ونروم الحصول على تصور صحيح لها وإذا جهلنا الحدّ التام لمفهوم ما، فمعناه أنّنا نتردد في بعض الأفراد. فلا نعلم أهي داخلة في هذا المفهوم

أم لا ؟ ونريده أن يكون واضحاً، جامعاً للأفراد، وطارداً للأغيار. ومن الواضح أن جميع العلوم بحاجة ـ قبل كلّ شيء ـ إلىٰ سلسلة من التعاريف لموضوعات ذلك العلم، وتعاريف كلّ علم غير مسائله، أي: أنها خارجة عن ذلك العلم، وتذكر فيه استطراداً. ووظيفة المنطق في قسم التصورات توجيهنا إلىٰ طريقة التعريف الصحيح.

الأسئلة:

تجدر الإشارة إلىٰ أنَّ الأسئلة التي يسألها الإنسان عن مجهولاته ليست على نمط واحد، بل لها أنواع متعددة، وكلّ سؤال إنّما يصح في مورده فقط، ولذا تعددت الألفاظ التي وضعت للاستفهام في لغات العالم، ففي كلّ لغة توجد عدّة ألفاظ استفهامية، وتنوع الألفاظ الاستفهامية دليل على تنوع الأسئلة، كما أنّ تنوع الأسئلة دليل على تنوع مجهولات الإنسان، وجواب كلّ سؤال غير جواب السؤال الآخر.

وإليك عرضاً لأنواع الأسئلة:

١ ـ السؤال عن الماهية: (ما هو؟).

٢ ـ السؤال عن الوجود: (هل؟).

٣ ـ السؤال عن الكيفية: (كيف؟).

٤ ـ السؤال عن المقدار: (كم؟).

٥ ـ السؤال عن المكان: (أين؟).

٦ ـ السؤال عن الزمان: (متى؟).

٧ ـ السؤال عن الشخص: (من هو؟).

٨ ـ السؤال عن تحديد الشيء: (أيّ؟).

٩ ـ السؤال عن السبب: (ما هي علته أو فائدته أو سببه ؟) .

إذن يتضح انه حينما نسأل عن مجهول يكون مجهولنا على عدّة أنواع، ويتنوع تبعاً لذلك استفهامنا، فأحياناً نسأل: ما هو الألف؟ وأحياناً نسأل: هل الألف موجود؟ وتارة نسأل: كيف؟ وأُخرى: ما مقداره أو ما عدده؟ وأحياناً: أين؟ وتارة:

متى؟ وأُخرى: مَنْ؟ ومرّة: أيُّ شخص؟ وأحياناً: لماذا، وما هو السبب، أو ما هي فائدته، أو ما هو دليله؟

ليس من وظيفة المنطق الإجابة عن أيّ واحد من هذه الأسئلة المتعلقة بالأشياء الخارجية، فالذي يتكفل الإجابة عنها هو الفلسفة والعلوم، ولكن المنطق ـ في الوقت نفسه ـ يقوم بدراسة أجوبة جميع هذه الأسئلة التي تقدمها العلوم والفلسفة، أي: أنّه يبين طريقة الإجابة الصحيحة عنها فالمنطق ـ في الواقع ـ يجيب عن كيفية واحدة، وهي كيفية التفكير الصحيح، إلّا أن تلك الكيفية من النوع القائل: (كيف ينبغي أن يكون) لا (كيف يكون[1]).

وبما أنّ جميع الأسئلة ـ باستثناء السؤالين الأول والثامن ـ تبدأ بكلمة (هل)، فيقال عادة إنّ جميع الأسئلة تنحصر في ثلاثة رئيسة، وهي:

ما؟

هل؟

لِمَ؟

وقد ذكر ذلك السبزواري في منظومته قائلاً:

أسُّ المطالب ثلاثة عُلِم مطلب (ما) مطلب (هل) مطلب (لِم)

فاتضح من مجموع ما ذكر أن تعريف الأشياء وإن لم يكن من وظائف المنطق، (بل هو من وظائف الفلسفة)، الّا أن المنطق يروم تعليمنا طريقة التعريف الصحيحة، وفي الواقع إنه يقوم بذلك خدمة للحكمة الإلهية.

١ـ لو سألتم: أيّ علم يتكفل بالإجابة عن هذه الأسئلة؟ لكان الجواب: ثبت في الفلسفة الإلهية أنّ الذي يتكفل بالإجابة عن السؤالين الأول والثاني ـ أي: الماهية والوجود ـ هو الفلسفة الإلهية، أما الإجابة عن السؤال التاسع، أي: عن السبب والعلة، فإن كانت العلة من العلل الأولية الأصيلة ـ التي ليست لها علة ـ فتتكفل بها الفلسفة الإلهية أيضاً، وإن كان السؤال عن العلل القريبة الجزئية، فالعلوم هي التي تتكفل بالإجابة عنها. أما الإجابة عن سائر الأسئلة، وهي كثيرة جدّاً، أي: السؤال عن الكيفيات والمقادير والأمكنة والأزمنة فتقع بأجمعها على عاتق العلوم. وتتنوع العلوم بعدد المواضيع التي تبحث فيها.

الحدّ والرسم

إذا استطعنا في مقام تعريف شيء أن نصل إلىٰ كنه ذاته ـ أي: إذا حدّدنا أجزاء ماهيته التي هي عبارة عن الجنس والفصل ـ نكون قد وصلنا إلىٰ أكمل التعاريف، وهو ما يسمّى بـ (الحدّ التام).

وإذا توصلنا إلىٰ بعض أجزاء ماهية ذلك الشيء سُمّي ذلك التعريف بـ (الحدّ الناقص).

وإذا لم نصل إلىٰ أجزاء ذات وماهية ذلك الشيء، بل إلىٰ أحكامه وعوارضه فقط، أو كان هدفنا أساساً تحديد حدود مفهوم ما، وما يشتمل عليه وما لا يشتمل عليه، ففي هذه الصورة إذا كان وصولنا إلىٰ الأحكام والعوارض بشكل يـميّز ذلك الشيء من غيره كاملاً، سُمّي هذا التعريف بـ (الرسـم التـام)، وإن لم نـتمكن مـن تحديده بشكل كامل، سُمّي بـ (الرسم الناقص).

فلو قلنا مثلاً في تعريف الإنسان: (جـوهر جسـماني ـ أي: له أبـعاد ـ نـامٍ، حيوان، ناطق) لكنّا قد بيّنا حدّه التام .

وإن قلنا: (جوهر جسماني، نامٍ، حيوان) فهو حدّ ناقص .

وإن قلنا: (موجود متحرك، منتصب القامة، عريض الأظافر) فهو رسم تام. وإن قلنا: (موجود متحرك) فهو رسم ناقص.

إنّ (الحدّ التام) هو التعريف الكامل من بين التعاريف، إلّا أنَّ الفلاسفة يذعنون ـمع الأسف ـ بصعوبة الوصول إلىٰ حدِّ الأشياء التام؛ لأنه يستلزم اكتشاف ذاتياتها. وبعبارة أُخرى: يستلزم نفوذ العقل إلىٰ كنه الأشياء، فلا يخلو ما يسمّى بالحدِّ التام في تعريف الإنسان وغيره من مسامحة[١].

وبما أنَّ الفلسفة التي تتكفل بـ (وضع التعاريف) عاجزة عن إبراز الحدّ التام، تفقد قوانين المنطق قيمتها بالنسبة إليه .

وبهذا نختم بحثنا في باب الحدود والتعاريف .

١ـ راجع: تعليقات صدر المتألهين على شرح (حكمة الإشراق)، قسم المنطق.

الدرس السابع

قسم التصديقات

القضايا

من هنا يبدأ بحث (التصديقات). وينبغي أولاً تعريف القضية، ثم الدخول في تقسيم القضايا، لنقوم بعد ذلك بذكر أحكام القضايا.

إذن علينا أن نجتاز ثلاث مراحل: التعريف، والتقسيم، والأحكام .

ولتعريف القضية لابد من ذكر مقدمة ترتبط بالألفاظ:

إنَّ المنطق ـ بالرغم من أنَّه يعالج المعاني والإدراكات الذهنية، ولا علاقة له بالألفاظ مباشرة (خلافاً للنحو والصرف)، وأنَّ كلّ تعريف أو تقسيم أو حكم يقوم ببيانه يرتبط بالمعاني والإدراكات ـ يضطر أحياناً إلىٰ ذكر بعض التعاريف والتقسيمات المرتبطة بالألفاظ؛ وذلك باعتبار ما لها من المعاني.

فكلّ لفظ أفاد معنىً هو (قول) في اصطلاح المناطقة، وعليه فجميع الألفاظ التي نستعملها في حواراتنا وبيان مقاصدنا هي (أقوال).

وإذا كان اللفظ فاقداً للمعنىٰ فهو (مهمل)، وليس بـ(قول) فلفظ (حصان) مثلاً قول؛ لانه اسم لحيوان خاص، ولفظ (صناح) ليس بقول ؛ لانه لا يفيد معنى.

والقول على قسمين: مفرد ومركب؛ لأنه إذا احتوى على جزأين، ودلّ كلّ جزء منهما على جزء المعنى فهو مركب، وإلّا فهو مفرد .

وعليه يكون لفظ (الماء) مفرداً، ولفظ (ماء الرمّان) مركباً، و(الجسم) مفرداً، و(الجسم الطويل) مركباً .

والمركب على قسمين: تامّ وناقص، فالمركب التام هو: الجملة التامّة التي تبيِّن مراداً كاملاً، بمعنى أنها إذا أُلقيت إلىٰ شخص يفهمها ويصح سكوته عليها، فلا ينتظر تتمة لها، كما لو قلنا: (ذهب زيد) أو (جاء عمرو)، أو نقول: (اذهب، أو تعال، أو هل تصحبني؟)، فجميع هذه الجمل تامة، وتسمّى (مركبات تامة). أمّا المركب الناقص فعلى خلافه، فهو كلام مبتور لا يفهم منه المخاطب معنى أو مراداً، فلو قال شخص لآخر: (ماءُ الرمان) وسكت لما فهم المخاطب شيئاً من هاتين الكلمتين، وسينتظر التتمة، ويسأل: (ما لماء الرمان ؟) .

وربما تعاقبت الكلمات لتشكل سطراً، بل صفحة كاملة، وهي ـ في الوقت نفسه ـ لا تؤلف جملة تامة، كما لو قال شخص: (حينما استيقظت في الثامنة صباحاً، وارتديت ثيابي دون معطفي، وصعدت على السطح، ونظرت إلىٰ ساعتي، وكان معي زميلي فلان...)، فهذه الكلمات ـ كما ترى ـ ناقصة برغم طولها وكثرة التفاصيل فيها، لوجود المبتدأ فيها بلا خبر، ولو قيل: (الجوّ بارد) لكانت جملة تامة برغم تكونها من كلمتين فقط.

وينقسم المركب التام بدوره إلىٰ قسمين: خبر وإنشاء .

فالمركب التام الخبري هو: الذي يحكي عن واقعة، أي: أنه يخبر عن أمر وقع أو سيقع أو في حال الوقوع، أو هو ثابت أبداً، كما لو قلت: (ذهبت في العام المنصرم إلىٰ مكّة)، أو: (سأُشارك في امتحانات الماجستير في العام القادم)، أو: (أنا مريض حالياً) أو: (الحديد يتمدد بالحرارة).

والمركب الإنشائي عبارة عن: جملة لا تحكي عن واقعة، بل هي توجِد المعنى، كأن نقول: (اذهب، اقبل، اُسكت، هل ترافقني؟)، فإننا بواسطة هذه الجمل نوجد وننشئ أمراً ونهياً واستفهاماً دون أن نخبر عن شيء .

وبما أنَّ المركب التام الخبري يحكي ويخبر عن شيء يحتمل أن يطابق ما

أخبر عنه، ويحتمل أن لا يطابقه، فحينما أقول على سبيل المثال: (ذهبت إلىٰ مكة في العام الماضي) يمكن أن أكون حقاً قد ذهبت إليها، فتكون هذه الجملة الخبرية صادقة، ويمكن أن لا أكون كذلك، فتكون كاذبة.

وبما أن المركب الإنشائي لا يحكي أو يخبر عن شيء ـ بل يوجد معنىً، وليس بإزائه في الخارج معنى يطابقه أو لا يطابقه ـ لذلك لا يمكن أن يتصف بالصدق أو الكذب.

والقضية في اصطلاح المناطقة هي: (القول المركب التام الخبري) ؛ كما يقال في تعريف القضية: (قول يحتمل الصدق والكذب). والسرّ في قولنا: إنها تحتمل الصدق والكذب، أنها أولاً: قول مركب لا مفرد، وأنها ثانياً: مركب تام لا ناقص، وأنها ثالثاً: مركب تام خبري لا إنشائي. فالقول المفرد، والقول المركب غير التام، والقول المركب التام الإنشائي، لا تحتمل الصدق والكذب.

❊ ❊ ❊

قلنا: إنَّ المنطق يعالج المعاني أوّلاً وبالذات، والألفاظ ثانياً وبالعرض .

وبرغم أنَّ كلّ ما تقدم كان يدور حول القول واللفظ كان المراد الأساسي هو المعاني، فبإزاء كلّ قضية لفظية هناك قضية ذهنية وعقلية، أي: كما نسمّي لفظ (زيد قائم) قضية، نسمّي معنى هذه الجملة الموجود في ذهننا قضية أيضاً. فألفاظ هذه الجملة قضية لفظية، ومعانيها قضية معقولة.

إلىٰ هنا كان بحثنا يرتبط بتعريف القضية، وسندخل بعد ذلك في تقسيم القضايا.

الدرس الثامن

تقسيمات القضايا

هناك عدّة تقسيمات للقضايا، وهي كالآتي:

١ ـ التقسيم باعتبار النسبة الحكميّة (الرابطة).

٢ ـ التقسيم باعتبار الموضوع .

٣ ـ التقسيم باعتبار المحمول .

٤ ـ التقسيم باعتبار السّور .

٥ ـ التقسيم باعتبار الجهة .

الحملية والشرطية

تنقسم القضية باعتبار النسبة الحكميّة إلىٰ قسمين: الحملية والشرطية.

تتألف القضية الحملية من: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة، فحينما نتصور قضية، ثم نذعن بها، نجعل تارة أمراً ما موضوعاً وآخر محمولاً، أي: نحمله على الموضوع، وبعبارة أُخرى: نحكم في القضية بثبوت شيء لشيء، وبذلك تحصل بين المحمول والموضوع نسبة، ونحصل على قضية حملية .

فنقول مثلاً: (زيد قائم)، أو: (عمرو جالس)، فتشير كلمة (زيد) إلىٰ الموضوع، وكلمة (قائم) إلىٰ المحمول، والرابط بينهما هو النسبة الحكمية، فإننا في الواقع

تصورنا زيداً في ذهننا، وحملنا عليه القيام، وأوجدنا نسبة وربطاً بين (زيد) و(القيام)، وبذلك أوجدنا قضية.

إن الموضوع والمحمول يشكلان طرفي النسبة في القضية الحملية، ولابد أن يكون هذان الطرفان مفردين أو مركبين ناقصين، فلو قلنا: (ماء الرمان مفيد) يكون موضوع القضية مركباً ناقصاً، ولا يمكن أن يكون أحد طرفي القضية الحملية أو كلاهما مركباً تاماً.

إنَّ نوع الارتباط في القضايا الحملية اتحادي، يشار إليه في اللغة الفارسية بلفظ (است)، كما في جملة: (زيد ايستاده است) التي نحكم فيها بأن (زيد) و(قائم) يشكلان شيئاً واحداً في الخارج، ويتحدان معاً.

وحينما نتصور القضية أحياناً، ونذعن بها بعد ذلك لا يكون الأمر فيها كما تقدم، أي: لا نحمل شيئاً على شيء، وبعبارة أُخرى: لا نحكم فيها بثبوت شيء لشيء، بل نحكم فيها بتعليق قضية على قضية أُخرى، كأن نقول: (إن كان زيد قائماً فعمرو جالس)، أو نقول: (إما زيد واقف وإما عمرو جالس)، أي: إن كان زيد قائماً فعمرو جالس، وإن كان عمرو جالساً فزيد قائم، ويسمّى هذا النوع من القضايا بـ (القضايا الشرطية).

والقضية الشرطية ذات طرفين ونسبة أيضاً، كالقضية الحملية، إلّا أنها بعكس الحملية ؛ إذ كلّ واحد من طرفيها مركب خبري تام، أي: قضية، وتكون بين كلتا القضيتين نسبة، فتتألف من القضيتين والنسبة قضية كبرى.

وتنقسم القضية الشرطية بدورها إلىٰ قسمين: متصلة ومنفصلة ؛ لأن الرابط الذي يربط بين الطرفين في القضية الشرطية إمّا أن يكون من قبيل الاتصال والتلازم، وإما أن يكون من قبيل الانفصال والتنافر.

والاتصال والتلازم بمعنى أنَّ أحد الطرفين يستلزم الآخر، فكلّما وجد هذا الطرف وجد ذلك الطرف، كأن نقول: (كلّما أبرقت السماء سمعنا صوت الرعد)، أو نقول: (كلّما قام زيد جلس عمرو)، أي: أنّ البرق يلازم الرعد، وجلوس عمرو يلازم

قيام زيد. وأمّا رابطة التنافر والعناد فبعكسها، حيث يراد بها أنّ بين الطرفين نوعاً من عدم الوفاق، فلو كان هذا الطرف موجوداً لانعدم الطرف الآخر، ولو وجد الطرف الآخر لانعدم هذا الطرف كأن نقول: (العدد إما زوج وإما فرد) أي: لا يمكن أن يكون العدد زوجاً وفرداً في وقت واحد، أو نقول: (إمّا زيد قائم وإما عمرو جالس)، أي: لا يمكن أن يكون زيد قائماً وعمرو جالساً.

في القضايا الشرطية المتصلة ـ التي يكون الارتباط فيها بين الطرفين من باب التلازم ـ يبدو بوضوح وجود نوع من الاشتراط والتعليق، كأن نقول: (إذا أبرقت السماء سمع صوت الرعد)، أي: أنَّ سماع صوت الرعد مشروط ومعلق على البرق، ومنه تتضح تسمية القضايا المتصلة شرطية. وأمّا القضايا المنفصلة ـ التي يكون الارتباط فيها من نوع التنافر والعناد، كما في: (العدد إمّا زوج وإما فرد) ـ فلا يوجد فيها في ظاهر اللفظ تعليق واشتراط، إلّا أنه في الحقيقة هناك تعليق ؛ إذ المعنى فيها: إن كان العدد زوجاً فهو ليس بفرد، وإن كان فرداً فهو ليس بزوج، وإن لم يكن زوجاً فهو فرد، وإن لم يكن فرداً فهو زوج .

إذن اتضح أنَّ القضية تقسّم تقسيماً أوّلياً إلىٰ: الحملية والشرطية، والشرطية إلىٰ: المتصلة والمنفصلة.

واتضح أيضاً أنَّ القضية الحملية من أصغر القضايا ؛ لأن القضايا الحملية تتكون من تركيب المفردات أو المركبات الناقصة، أمّا القضايا الشرطية فتتألف من تركيب عدّة قضايا حملية، أو عدّة شرطيات صغرى تتألف بدورها من حمليات.

وفي القضايا الشرطية يسمّى الطرفان: مقدماً وتالياً، أي: أنَّ الجزء الأوّل هو (المقدم)، والثاني هو (التالي)، خلافاً للحملية التي يكون الجزء الأوّل فيها (الموضوع)، والثاني (المحمول).

وتقترن القضية الشرطية المتصلة في اللغة العربية بألفاظ من قبيل: (إن)، (إذا)، (بينما)، (كلّما)، كما تقترن القضايا الشرطية المنفصلة بألفاظ من قبيل: (أو)، (إمّا) وأمثالهما .

الموجبة والسالبة

كان تقسيم القضية إلىٰ حملية وشرطية ـ كما رأينا ـ تقسيماً باعتبار الارتباط والنسبة الحكمية، فإن كان الارتباط اتحادياً فالقضية حملية، وإن كان من نوع التلازم أو العناد فهي شرطية.

وهناك تقسيم آخر للقضية باعتبار الارتباط، ففي كلّ قضية إما أن يُثبَّت الارتباط (أعم من الاتحادي أو التلازمي أو العنادي) أو ينفى، فتسمّى القضية حين الإثبات موجبة، وحين النفي سالبة.

فلو قلنا مثلاً: (زيد قائم) تكون القضية الحملية موجبة، ولو قلنا: (ليس زيد قائماً) فالقضية الحملية سالبة.

وإذا قلنا: (إذا اشتدّ المطر كثرت المحاصيل الزراعية) فالقضية الشرطية المتصلة موجبة، وإذا قلنا: (إذا اشتد المطر لا تكون المحاصيل قليلة) فالقضية الشرطية المتصلة سالبة.

ولو قلنا: (العدد إمّا زوج وإما فرد) فالقضية الشرطية المنفصلة موجبة، وإن قلنا: (ليس العدد إما زوجاً وإما عدداً آخر) فالقضية المنفصلة سالبة.

القضية المحصورة وغير المحصورة

وتنقسم القضايا باعتبار الموضوع أيضاً إلىٰ محصورة وغير محصورة؛ لأن موضوع القضية الحملية إمّا جزئي حقيقيّ، أي: فرد وشخص، وإما معنىً كلّي.

فإذا كان موضوع القضية جزئياً، تسمّى (قضية شخصية)، مثل: (زيد قائم)، (ذهبت إلىٰ مكّة)، وغالباً ما تستعمل (القضايا الشخصية) في الحوارات، إلّا أنها لا تستعمل في العلوم؛ لأن مسائل العلوم تدور حول القضايا الكلّية.

وإذا كان موضوع القضية معنى كلّياً انقسم إلىٰ قسمين: إمّا أن يجعل ذلك الكلّي بما هو كلّي في الذهن موضوعاً، وإما أن يجعل مرآة للأفراد، وبعبارة أُخرى: أنَّ الكلّي في الذهن على نوعين: فهو أحياناً من قبيل (ما ينظر إليه)، أي: يكون منظوراً

للذهن، وأُخرى من قبيل (ما ينظر به)، أي: لا يكون منظوراً للذهن، بل المنظور للذهن أفراده، ويكون المفهوم الكلّي وسيلة لبيان حكم أفراده، فهو في اللحاظ الأول كالمرآة التي نراها ولا نرى سواها. وفي اللحاظ الثاني كالمرآة التي نرى ما فيها ونغفل عنها.

فحينما نقول مثلاً: (الإنسان نوع)، (الحيوان جنس) نقصد بداهة أنَّ طبيعيَّ الإنسان بما هو كلّي في الذهن (نوع)، وأنّ طبيعيَّ الحيوان بما هو كلّي في الذهن (جنس)، فليس المقصود أن أفراد الإنسان والحيوان نوع أو جنس ونقول أحياناً: (الإنسان يتعجب)، (الإنسان يضحك)، وبديهي أن المراد هنا أفراد الإنسان، أي: أن أفراد الإنسان هي التي تتعجب وتضحك، وليس المراد أن طبيعة الإنسان الكلّية الموجودة في الذهن متعجبة أو ضاحكة.

والقضايا من القسم الأول ـ أي: القضايا التي يكون الموضوع فيها الطبيعة الكلّية بما هي كلّية في الذهن ـ تسمّى (القضايا الطبيعية)، من قبيل: (الإنسان كلّي)، (الإنسان نوع)، (الإنسان أخص من الحيوان)، (الإنسان أعم من زيد)، وهكذا...

والقضايا الطبيعية تستعمل فقط في الفلسفة الإلهية التي تبحث في الماهيات، ولا تستعمل في العلوم الأُخرى بتاتاً.

وحينما تكون الطبيعة الكلّية مرآة للأفراد تنقسم إلىٰ قسمين: من قبيل أن نقول: (الإنسان عجول)، (كلّ الناس يولدون موحِّدين على الفطرة)، (بعض الناس أبيض)، وأمثال ذلك فإمّا أن تبيّن كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً، وإما لا، فإن لم تبيّن كمية الأفراد تسمّى قضيتنا: (مهملة)، وليس للقضايا المهملة قيمة في العلوم والفلسفة، ولابد من عدّها في جملة القضايا الجزئية المحصورة، كما في قولنا: (الإنسان عجول) دون أن نبيّن أن كلّ الناس عجالىٰ أو بعضهم .

وإن بُيِّنت كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً فهي: (محصورة)، فإذا بُيِّن فيها حكم جميع الأفراذ فهي (محصورة كلّية)، وإن بُيِّن فيها حكم بعض الأفراد فهي (محصورة جزئية) .

إذن المحصورة على قسمين: كلّية وجزئية، وكلّ منهما تنقسم إلىٰ الموجبة والسالبة، فيكون مجموع القضايا المحصورة أربعة:

الموجبة الكلّية، ومثالها: (كلّ إنسان حيوان) .

السالبة الكلّية، ومثالها: (لا شيء من الإنسان بحجر) .

الموجبة الجزئية، ومثالها: (بعض الحيوان إنسان) .

السالبة الجزئية، ومثالها: (بعض الحيوان ليس بإنسان) .

وتعرف هذه الأنواع الأربعة من القضايا بـ (المحصورات الأربعة)، وهي التي تستعمل في العلوم، لا الشخصية ولا الطبيعية ولا المهملة ؛ لذا يكثر المنطق من البحث في المحصورات الأربعة .

وفي القضايا المحصورة يسمّى ما يدل على كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً: (سور القضية)، فحينما نقول: (كلّ إنسان حيوان) أو: (بعض الحيوان إنسان) أو: (لا شيء من الحيوان بحجر)، أو: (ليس بعض الحيوان إنساناً)، تشكل كلمة (كلّ، وبعض، ولا شيء، وليس بعض) أسواراً في هذه القضايا .

* * *

وللقضايا مجموعة من التقسيمات الأُخرى، كتقسيمها إلىٰ: المحصلة والمعدولة، وتقسيمها إلىٰ: الخارجية والذهنية والحقيقية، وبما أننا نبحث هنا في كلّيات المنطق فلا يسعنا بحثها، ولابد لتوضيحها من الرجوع إلىٰ الكتب المنطقية .

وتنقسم القضية أيضاً إلىٰ: المطلقة والموجّهة، والموجّهة إلىٰ: الضرورية والدائمة والممكنة وغيرها، مما لا مجال لبحثها هنا، بل نكتفي ببيان الارتباط والنسبة في قضيتين، فحينما نقول: (كلّ ألف هو باء)، لابد تارة من أن يكون الأمر كذلك ويستحيل غيره، فنقول: (كلّ ألف باء بالضرورة)، وأُخرى من المحتمل أن لا يكون كذلك، فنقول: (كلّ ألف باء بالإمكان)، وتنقسم الضرورية إلىٰ أقسام لا ندخل فيها، ويسمّى كلّ من الضرورة والإمكان (جهة القضايا)، وتسمّى القضية التي ذكرت فيها الجهة: (موجّهة)، والتي لم تذكر فيها الجهة: (مطلقة).

وتنقسم القضية الشرطية المنفصلة أيضاً إلىٰ: الحقيقية، ومانعة الجمع، ومانعة الخلوّ. وستجدها مذكورة في المنطق مع أمثلتها، فنترك ذكرها رعاية للاختصار .

الدرس التاسع

أحكام القضايا

إلىٰ هنا عرّفنا القضية وقسمناها، واتضح أن القضية ليس لها تقسيم واحد، بل لها أقسام مختلفة باعتبارات متعددة .

وللقضايا ـ إضافة إلىٰ ذلك ـ أحكام كالمفردات. فقد تقدم في باب المفردات أن هناك نسباً خاصة بين الكلّيات تعرف بـ (النسب الأربعة)، فلو قسنا كلّياً إلىٰ آخر فالنسبة بينهما إمّا: التباين، وإما التساوي، وإما العموم والخصوص المطلق، وإما العموم والخصوص من وجه. وهكذا الحال إذا قسنا قضية إلىٰ أُخرى، فمن المحتمل أن تكون بينهما إحدى نسب مختلفة من أربع نسب، وهي: التناقض، التضاد، التداخل، الدخول تحت التضاد[1].

١ـ إذا قسنا قضية إلىٰ أُخرى فإمّا أن تشتركا في الموضوع وإما في المحمول وإما فيهما معاً، أو لا. فإن لم تشتركا ـ كما في قضيتي: (الإنسان حيوان متعجب) و(الحديد معدن يتمدد بالحرارة) اللتين لا يوجد بينهما وجه مشترك ـ تكون بينهما نسبة التباين، وإن اشتركتا في الموضوع فقط ـ كما في (الإنسان متعجب) و(الإنسان صانع) ـ تكون بينهما نسبة (التساوي)، نصطلح عليهما (المتماثلين)، ولو اشتركتا في المحمول فقط ـ كما في: (الإنسان حيوان ولود)، و(الحصان حيوان ولود) ـ تكون بينهما نسبة (التشابه)، ويمكن أن نصطلح عليهما بـ(المتشابهين).

إلّا أن المناطقة لم يهتموا بهذه الموارد من نسب القضايا، وأن القضيتين تشتركان في جزء واحد، أو لا يوجد بينهما اشتراك، فانحصر اهتمامهم في اشتراك القضيتين في الموضوع والمحمول واختلافهما إمّا في (الكم)، أي: الكلّية والجزئية، وإما في (الكيف)، أي: الإيجاب والسلب أو في كليهما، وتسمّى هذه القضايا بـ (القضايا المتقابلة)، والتقابل على أقسام: التناقض، والتضاد، والتداخل، والدخول تحت التضاد.

فإذا اتحدت القضيتان في الموضوع والمحمول وسائر الجهات، واختلفتا في الكم والكيف فقط، أي: في الكلّية والجزئية والإيجاب والسلب، فتسمّىٰ هاتان القضيتان بـ (المتناقضتين)، من قبيل: (كلّ إنسان متعجب)، و(بعض الإنسان ليس بمتعجب) .

وإذا اختلفتا في الكيف بأن كانت إحداهما موجبة والأُخرى سالبة، واتحدتا في الكم، أي: الكلّية والجزئية، كانتا على قسمين: فإمّا أن تكونا معاً كليتين وإما أن تكونا جزئيتين.

فإن كانتا كلّيتين سُمّيتا بـ (المتضادتين)، من قبيل: (كلّ إنسان متعجب) و(لا شيء من الإنسان بمتعجب).

و إن كانتا جزئيتين فتسمّيان بـ (الداخلتين تحت التضاد)، من قبيل: (بعض الإنسان متعجب)، و(بعض الإنسان ليس بمتعجب) .

و إن اختلفت القضيتان في (الكم)، أي: كانت إحداهما كلّية والأُخرى جزئية، واتحدتا في (الكيف)، بأن كانتا موجبتين أو سالبتين، سُمّيتا بـ (المتداخلتين)، من قبيل: (كلّ إنسان متعجب)، و(بعض الإنسان متعجب)، ومن قبيل: (لا شيء من الإنسان له منقار)، و(بعض الإنسان ليس له منقار) .

ومن الواضح أنّه لا يمكن افتراض شقّ خامس، بأن لا تكونا مختلفتين في الكيف ولا في الكم ؛ لأن المفروض أننا نبحث في قضيتين متحدتين في الموضوع والمحمول وسائر الجهات الأُخرى من: (الزمان والمكان)، ومثل هاتين القضيتين إذا اتحدتا في الكم والكيف أيضاً ستكونان قضية واحدة لا قضيتين .

وحكم القسم الأول ـ الذي تكون النسبة فيه بين القضيتين التناقض ـ أنّه إذا صدقت إحداهما كانت الأُخرى كاذبة قطعاً، وإذا كذبت إحداهما صدقت الأُخرى قطعاً، أي: من المحال أن تكونا صادقتين أو كاذبتين معاً. وصدق مثل هاتين القضيتين ـ وهو محال طبعاً ـ يسمّى بـ (اجتماع النقيضين)، كما أن كذبهما معاً ـ وهو محال أيضاً ـ يسمّى بـ(ارتفاع النقيضين)، وهذا هو الأصل المعروف

بـ(التناقض) الذي يدور الكلام عنه كثيراً في وقتنا الحاضر.

وقد ادّعى (هيجل) في بعض كلماته انه بنى منطقة (المنطق الديالكتيكي) على أساس إنكار أصل (امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتـفاعهما)، وسـنبحث هـذا الأمر في دروس كلّيات الفلسفة .

أما حكم القسم الثاني فهو أنَّ صدق إحداهما يستلزم كذب الأُخـرى، إلّا أنَّ كذب أيّ منهما لا يستلزم صدق الأُخرى، أي: يستحيل أن تصدقا معاً، ولكـن لا يستحيل أن تكذبا، فلو قلنا مثلاً: (كلّ ألف هو باء)، وقلنا بعد ذلك: (لا شيء من الألف بباء) يستحيل أن تصدقا معاً، أي: لا يمكن أن يصح: (كلّ ألف باء، ولا شيء من الألف بباء)، ولكن لا يستحيل أن تكذبا معاً، أي: ليس (كلّ ألف باء) و(لا شيء من الألف باء)، بل بعض الألف باء وبعض الألف ليس بباء .

أما القسم الثالث فحكمه أن كذب كلّ واحدة منهما يستلزم صدق الأُخرى، إلّا أن صدق أيّ واحد منهما لا يستلزم كذب الأُخرى، أي: يستحيل كذبهما معاً، ولكن لا يستحيل صدقهما معاً، فلو قلنا مثلاً: (بعض الألف باء)، و(بعض الألف ليس بباء) لا يمتنع صدقهما معاً، ولكن يستحيل أن تكونا كاذبتين ؛ إذ لو كانتا كاذبتين فكذب جملة (بعض الألف باء) يعني صدق: (لا شيء من الألف باء)، وكذب (بعض الألف ليس بباء) يعني صدق: (كلّ ألف باء)، وقد ذكرنا في القسم الثاني أنه يستحيل أن تصدق قضيتان كلّيتان متحدتان في الموضوع والمحمول مع أن إحداهما مـوجبة والأُخرى سالبة.

أمّا القسم الرابع ـ الذي تكون فـيه القـضيتان مـوجبتين أو سـالبتين، إلّا أن إحداهما كلّية والأُخرى جزئية ـ فلابد فيه من الالتفات إلىٰ هذه النقطة التي توضح الأمر، وهي: أنَّ القضايا ـ خلافاً للمفردات ـ تكون الجزئية فيها أعمّ مـن الكـلّية دائماً، ففي المفردات يكون الكلّي أعمّ من الجزئي دائماً، فالإنسان أعمّ من زيـد مثلاً، ولكن في القضايا يختلف الحال، فـ(بعض الألف باء) أعمّ من (كلّ ألف باء)؛ إذ لو كان: كلّ ألف باءً، لكان: بعض الألف باءً قطعاً ولكن: إذا كان بعض الألف بـاءً،

فليس من اللازم أن يكون: كلّ ألف باءً، فإنَّ صدق القضية الأعم لا يستلزم صدق الأخص، إلّا أن صدق الأخص يستلزم صدق الأعم، كما أن كذب القضية الأخص لا يستلزم كذب القضية الأعم، إلّا أن كذب القضية الأعم يستلزم كذب القضية الأخص، فهمامتداخلتانبنحو تدخل فيه موارد القضية الكلّية في موارد القضية الجزئية دائماً، أي: كلّما صدقت الكلّية صدقت الجزئية أيضاً، ولكن من الممكن أن تصدق القضية الجزئية في مورد ولا تصدق فيه القضية الكلّية .

ومن خلال التأمل في قضية: (كلّ ألف باء)، و(بعض الألف باء)، وهكذا بالتأمل في قضية: (لا شيء من الألف بباء)، و(بعض الألف باء) يتضح المطلب أكثر.

الدرس العاشر

التناقض ـ العكس

أهم شيء من بين أحكام القضايا مما يستعمل دائماً أصل التناقض، فقد قلنا: إذا اتحدت قضيتان في الموضوع والمحمول دون الكيف والكم ـ أي: اختلفتا في الكلّية والجزئية، والإيجاب والسلب ـ فالعلاقة بينهما علاقة التناقض، وتسمّى هاتان القضيتان بـ(المتناقضتين).

وذكرنا أيضاً في أحكام المتناقضتين أنَّ صدق إحداهما يستلزم كذب الأُخرى، وكذب إحداهما يستلزم صدق الأُخرى، وبعبارة أُخرى: اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال.

وعليه تكون الموجبة الكلّية نقيض السالبة الجزئية، والسالبة الكلّية نقيض الموجبة الجزئية.

ويشترط في التناقض ـ مضافاً إلىٰ وحدة الموضوع والمحمول ـ ستّ وحدات أُخر، وهي:

وحدة الزمان، وحدة المكان، وحدة الشرط، وحدة الإضافة، وحدة الجزء والكل، وحدة القوّة والفعل، وبذلك يكون مجموع الوحدات ثماني.

فلو قلنا: (الإنسان ضاحك) و(الحصان ليس ضاحكاً) لما كان بينهما تناقض؛ لعدم اتحاد الموضوعين، ولو قلنا: (الإنسان ضاحك) و(الإنسان ليس له ظلف) لما

كان هناك تناقض أيضاً ؛ لعدم اتحاد المحمولين، ولو قلنا: (إذا حصل كسوف وجبت صلاة الآيات) و(إذا لم يحصل كسوف لا تجب صلاة الآيات) لما كان هناك تناقض أيضاً ؛ لاختلاف الشرطين. ولو قلنا: (الإنسان لا يخاف في النهار) و(الإنسان يخاف في الليل) لما كان هناك تناقض ؛ لاختلاف الزمانين. ولو قلنا: (وزن اللتر الواحد من الماء في الأرض كيلو غرام) و(وزن اللتر الواحد من الماء في القمر نصف كيلو غراملما كان هناك تناقض ؛ لاختلاف المكان ولو قلنا: (علم الإنسان متغير) و(علم اللّه غير متغير) لما كان هناك تناقض ؛ لاختلاف المضاف إليه في الموضوعين. ولو قلنا: (مساحة طهران ١٦٠٠ كيلو متر مربع) و(مساحة الجزء الشرقي من طهران ليست ١٦٠٠ كيلو متر مربع) لما كان هناك تناقض في ذلك؛ للاختلاف في الجزء والكل ولو قلنا: (كلّ إنسان مجتهد بالقوة) و(بعض الإنسان غير مجتهد بالفعل) لما كان هذا تناقضاً ؛ للاختلاف في القوة والفعل.

وتذكر هذه الشروط نفسها في المتداخلتين والمتضادتين والداخلتين تحت التضاد، أي: أن القضيتين تكونان متضادتين أو متداخلتين أو داخلتين تحت التضاد فيما إذا توفرت فيهما الوحدات الثمانية المتقدمة.

يرى المتقدمون أنّ أصل التناقض: (أُمّ القضايا)، أي: أنّ جميع قضايا العلوم والقضايا التي يستعملها الإنسان ـ حتى العرفيات ـ تقوم على هذا الأصل، ولا يقتصر فيه على المسائل المنطقية، فهذا الأصل أساس كلّ أفكار الإنسان، فإذا تهدّم تهدمت جميع الأفكار، وإذا بطل أصل (امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين) سقط المنطق الأرسطي بأجمعه عن الاعتبار.

فلنشرع في بحث رأي المتقدمين، فنقول: هل يمكن التشكيك في هذا الأصل؟

علينا قبل كلّ شيء أن نقول: إن المقصود من النقيض في اصطلاح المناطقة حينما يقولون: السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلّية، والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلّية، هو أنَّ هذه الأُمور تنوب مناب النقيض، فهي في حكم النقيض، والنقيض الحقيقي لكلّ شيء هو رفعه، وعليه يكون نقيض (كلّ إنسان حيوان)، أي:

الموجبة الكلّية: (ليس كلّ إنسان حيواناً)، وإذا قلنا: إنّ نقيضه هو: (بعض الإنسان ليس بحيوان) فالمقصود منه أنّه في حكم النقيض.

وهكذا نقيض (لا شيء من الإنسان بحجر)، أي: السالبة الكلّية: (ليس لا شيء من الإنسان بحجر)، وإذا قلنا: إنّ نقيضه هو: (بعض الإنسان حجر) فالمراد منه أنه في حكم النقيض.

وبعد أن عرفنا النقيض الحقيقي لكلّ قضية تتضح ـ بأدنى تأمل ـ بداهة استحالة كذب أو صدق قضية ونقيضها في آن واحد، فهل يرضى من يدّعي عدم استحالة أصل التناقض أن تكون هذه القضية نفسها ونقيضتها صادقتين أو كاذبتين معاً؟! أي: أنَّ أصل التناقض مستحيل وغير مستحيل، أو: ليس أصل التناقض مستحيلاً ولا غير مستحيل؟!

ومن الأفضل أن ننقل كلام المتقدمين في أنّ أصل امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين هو (أم القضايا) ليتضح المطلب أكثر:

حينما نفكر في قضية من قبيل (تناهي العالم) تحصل عندنا واحدة من ثلاث حالات:

١ ـ أن نشك في أنَّ العالم متناهٍ أو لا ؟ فتمثل أمام ذهننا قضيتان:

أ ـ العالم متناهٍ .

ب ـ العالم غير متناهٍ .

وهاتان القضيتان تتكافآن ـ ككفتي الميزان ـ في ذهننا، فلا ترجح القضية الأُولى ولا الثانية، فيكون لدينا احتمالان متساويان تجاه هاتين القضيتين، وتسمّى حالتنا هذه بـ (الشك).

٢ ـ أن نظن رجحان أحد الطرفين، كما لو رجّحنا احتمال تناهي العالم، أو العكس، وتسمّى حالة الرجحان في ذهننا بـ(الظن).

٣ ـ أن يخرج أحد الطرفين تماماً عن دائرة الاحتمال، فيميل الذهن بقوة إلىٰ طرف واحد فقط، وتسمّى هذه الحالة الذهنية بـ(اليقين).

ونحن حينما نفكر في المسائل النظرية ـ في قبال المسائل البديهية ـ يحصل لنا في الوهلة الأُولى شك، ولكننا إذا عثرنا على دليل قويّ يحصل لنا يقين، أو ظنّ علىٰ الأقل.

فلو سألتم ـ على سبيل المثال ـ ابتداءً أحد التلاميذ: هل الحديد يتمدد بالحرارة؟ يقول: لا أعلم، ويكون الأمر مشكوكاً عنده، ولكنه حينما يطّلع على الأدلة التجريبية يحصل له يقين بأنّ الحديد يتمدد بالحرارة، وهكذا هي حالة التلميذ بالنسبة إلىٰ المسائل الرياضية، فاليقين بقضية يستلزم نفي احتمال الطرف الآخر، فلا ينسجم مع احتمال خلافها أبداً، كما أنّ الظن بقضية يستلزم نفي الاحتمال المساوي في الطرف المخالف، ولكنه ينسجم طبعاً مع الاحتمال غير المساوي.

نقول: إنَّ القطع والعلم بأمرٍ ـ بل رجحانه والظن به ـ يتوقف قبل كلّ شيء على إذعان الذهن بأصل امتناع التناقض، فلو لم يذعن بهذا الأصل لماخرج أبداً من حالة الشك، أي: لن يكون هناك مانع من تمدد الحديد بالحرارة وعدم تمدده بها ؛ لأنّ المفروض عدم استحالة الجمع بينهما، فتكون القضيتان متساويتين في الذهن، فلا يحصل اليقين لدى الذهن أبداً ؛ لأنّ اليقين إنّما يحصل فيما إذا مال الذهن إلىٰ أحد الطرفين فقط، ونفى احتمال الطرف الآخر تماماً.

وفي الواقع إن أصل (امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) لا يقبل النقاش والجدل، فحينما يتأمل الإنسان في كلام المنكرين يجد أنّهم أنكروا شيئاً آخر بعد أن عنونوه بهذا العنوان.

العكس

العكس أحد أحكام القضايا، فلو صدقت قضية من القضايا لصدق معها عكسان لها، أحدهما: العكس المستوي، والآخر: عكس النقيض.

والعكس المستوي: هو جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فقضية (الإنسان حيوان) عكسها المستوي: (الحيوان إنسان).

أمّا عكس النقيض فعلى نحوين:

الأول: أن ننقض الموضوع والمحمول، فنجعل كلّ واحد منهما مكان الآخر. ففي قضية (الإنسان حيوان) نقول: (اللاحيوان لا إنسان) .

والنحو الثاني: أن نجعل نقيض المحمول مكان الموضوع مع إبقاء الموضوع على حاله مكان المحمول مع الاختلاف في الكيف، أي: الإيجاب والسلب، وعليه يكون عكس نقيض (الإنسان حيوان): (اللاحيوان ليس بإنسان).

إنّ الأمثلة التي ذكرناها للعكس المستوي وعكس النقيض ليست من القضايا المحصورة ؛ لأنّ القضية المحصورة ـ كما ذكرنا ـ لابد من اقترانها ببيان كميّة الأفراد، فلابد أن تدخل في القضية كلمات من قبيل: (كلّ) أو (جميع) أو (بعض) مما يسمّى بـ (سور القضية)، كما في: (كلّ إنسان حيوان) و(بعض الحيوان إنسان). وإنّ القضايا المعتبرة في العلوم هي القضايا المحصورة، فمن الضروري بيان شروط العكس المستوي وعكس النقيض، آخذين بنظر الاعتبار القضايا المحصورة، فنقول:

العكس المستوي للموجبة الكلّية موجبة جزئية، كما أن العكس المستوي للموجبة الجزئية موجبة جزئية أيضاً، فالعكس المستوي لـ(كلّ جوز كرويّ) هو: (بعض الكرويّ جوز)، والعكس المستوي لـ(بعض الكرويّ جوز) هو: (بعض الجوز كرويّ).

والعكس المستوي للسالبة الكلّية سالبة كلّية، فالعكس المستوي لـ (لاشيء من العاقل ثرثار) هو: (لا شيء من الثرثار عاقل). أمّا السالبة الجزئية فلا عكس لها.

وعكس النقيض ـ بناءً على التعريف الأول ـ كالعكس المستوي من ناحية الإيجاب والسلب، أمّا من ناحية الكلّية والجزئية فهو بخلافه[1]، أي: أن الموجبات هنا بحكم السوالب هناك، والسوالب هنا بحكم الموجبات هناك؛ إذ إنَّ عكس الموجبة الكلّية والموجبة الجزئية ـ هناك ـ موجبة جزئية، وعكس السالبة الكلّية

١ـ بعبارة أُخرى: كلّما كان العكس المستوي لقضية قضية موجبة، فعكس نقيضها موجبة أيضاً، وكلّما كان العكس المستوي لقضية قضية سالبة، فعكس نقيضها قضية سالبة أيضاً، ولكن إذا كان العكس المستوي لقضية قضية كلّية، فعكس نقيضها قضية جزئية، وبالعكس.

والسالبة الجزئية ـ هنا ـ سالبة جزئية، وذكرنا هناك: أنَّ عكس السالبة الكلّية سالبة كلّية، فيكون عكس الموجبة الكلّية هنا موجبة كلّية، وقلنا هناك: إن السالبة الجزئية لا عكس لها، فلا يكون للموجبة الجزئية عكس هنا.

وبناءً على التعريف الثاني لعكس النقيض هناك اختلاف بين القضية وعكس نقيضها من ناحية الإيجاب والسلب أيضاً، أي: أنَّ عكس الموجبة الكلّية سالبة كلّية، وعكس السالبة الكلّية موجبة جزئية، وعكس السالبة الجزئية موجبة جزئية، والموجبة الجزئية لا عكس لها. ونترك ذكر الأمثلة تجنّباً للتطويل[1].

١ـ إنَّ ما ذكرناه إلىٰ الآن من تقسيمات القضايا وأحكامها يجري في القضايا الحملية والشرطية علىٰ السواء، وعليه ينبغي أن لا تكون الأمثلة التي اخترناها ـ وهي من القضايا الحملية ـ مدعاة إلىٰ جمود الذهن وعدم تسريتها إلىٰ القضايا الشرطية. إلّا أنَّ القضايا الشرطية ـ أعم من المتصلة والمنفصلة ـ لها مجموعة من الأحكام الخاصة تعرف بـ(لوازم المتصلات والمنفصلات)، نترك ذكرها رعاية للاختصار.

الدرس الحادي عشر

القياس

كما أنَّ مباحث الكلّيات الخمسة مقدمة لمبحث (المعرِّف) تقع مباحث القضايا مقدمة لمبحث (القياس).

وقد ذكرنا في الدرس الثاني أنَّ موضوع المنطق هو (المعرِّف) و(الحجة)، وسنذكر فيما بعد أنَّ (القياس) أهم بحث في الحجة، فأبحاث المنطق تدور حول المعرِّف والقياس.

كما ذكرنا أن الفلاسفة وجدوا أن تعريف الأشياء وإيضاحها بشكل كامل ـ وهو ما يسمّى بـ (الحدّ التام) ـ صعب، بل مستحيل في بعض الأحيان، لذا لم يهتم المناطقة بباب (المعرِّف) كثيراً، وعليه يتضح أن القياس محور المنطق نظراً إلىٰ أنَّ موضوع المنطق هو (المعرِّف) و(الحجّة)، وأنَّ أبحاث (المعرِّف) قصيرة، وأنَّ أهم شيء في باب الحجّة هو (القياس).

ما هو القياس؟

قيل في تعريف القياس إنه: «قول مؤلف من قضايا يلزم منه لذاته قول آخر».

وسنذكر عندما نبحث قيمة القياس تعريف الفكر تفصيلاً، ولكن نشير هنا إلىٰ أنَّ الفكر عبارة عن: معالجة ذهنية للمعلومات المخزونة سابقاً للوصول إلىٰ النتيجة،

وتبديل مجهول إلىٰ معلوم، وعليه يتضح أنَّ القياس نوع من أنواع التفكير.

والفكر يعمُّ التصورات والتصديقات، وفي مورد التصديقات يكون على ثلاثة أنحاء، أحدها القياس، إذن الفكر أعمّ من القياس، بالإضافة إلىٰ أنَّ الفكر يطلق على عملية وجهد ذهني، أمّا القياس فيطلق علىٰ محتوى التفكير الذي هو عبارة عن عدد من القضايا المرتبة والمنظمة بشكل خاص.

أقسام الحجة: وتنقسم الحجة بدورها إلىٰ ثلاثة أقسام، فحينما نروم الوصول من قضية أو قضايا معلومة إلىٰ قضية مجهولة يمكن أن تكون حركة ذهننا على ثلاثة أنحاء:

١ ـ من الجزئي إلىٰ الجزئي، وبعبارة أفضل: من المباين إلىٰ المباين، وعندها تكون حركة الذهن (أُفقية)، أي: أنَّ الذهن ينتقل من نقطة إلىٰ نقطة موازية لها.

٢ ـ من الجزئي إلىٰ الكلّي، وبعبارة أفضل: من الخاص إلىٰ العام، وعندها تكون حركة الذهن (صعودية)، أي: من الأصغر والمحدود إلىٰ الأكبر والأعلى، وبعبارة أُخرى: ينتقل الذهن من (المشمول) إلىٰ (الشامل).

٣ ـ من الكلّي إلىٰ الجزئي، وبعبارة أفضل: من العام إلىٰ الخاص، وعندها تكون حركة الذهن (نزولية)، أي: ينتقل من الأكبر والأعلى إلىٰ الأصغر والمحدود، وبعبارة أُخرى: إنَّ الذهن ينتقل من (الشامل) إلىٰ (المشمول).

وتسمّىٰ حركة الذهن من الجزئي إلىٰ الجزئي أو من المباين إلىٰ المباين عند المناطقة بـ (التمثيل)، وعند الفقهاء والاصوليين بـ (القياس)، (فالقياس الفقهي عند أبي حنيفة هو التمثيل المنطقي).

وتسمى حركة الذهن من الجزئي إلىٰ الكلّي عند المناطقة بـ(الاستقراء)، وحركة الذهن من الكلّي إلىٰ الجزئي في اصطلاح المناطقة والفلاسفة بـ(القياس)[1]، وتتضح مما ذكرنا الأمور الآتية:

١ـ وقد يستفهم هنا عن افتراض قسم رابع، وهو الانتقال من الكلّي إلىٰ الكلّي، فماذا يسمّى هذا الانتقال؟ وما هي قيمته العلمية؟ وجواب ذلك: أن الكلّيين إما متباينان، أو متساويان، أو بينهما عموم وخصوص مطلق، أو عموم وخصوص من وجه، والأول داخل في التمثيل ؛ لأن التمثيل ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ لا يختص ⇦

١ ـ أن الحصول على المعلومات إمّا بواسطة المشاهدة المباشرة التي لا يكون للذهن فيها سوى دور المستقبل لما نالته الحواس، وإما بواسطة التفكير في المخزونات السابقة التي يعالجها الذهن بشكل من الأشكال. والمنطق لا يهتم بالقسم الأول، بل يصب اهتمامه على إعطاء القوانين الصحيحة لعمل الذهن حين التفكير.

٢ ـ إنّما يتمكن الذهن من التفكير (تفكيراً صحيحاً أو خاطئاً) فيما إذا توفرت لديه عدّة معلومات، فإذا كانت لدى الذهن معلومة واحدة فقط فلا يكون قادراً على التفكير (ولو خطأً) ؛ فإنَّ الذهن ـ ولو في مورد (التمثيل) ـ يستخدم أكثر من معلوم واحد.

٣ ـ أن المعلومات السابقة إنّما تمهّد الأرضية لحركة الذهن الفكرية (ولو خطأ) فيما إذا لم يكن بعضها أجنبياً عن بعض، فلو اجتمعت آلاف المعلومات في ذهننا ولم يكن بينها (جامع) أو (حدّ مشترك) يستحيل أن تتولد منها فكرة جديدة.

فلزوم تعدد المعلومات، ووجود جامع وحدّ مشترك بينها يمهّد الأرضية لعملية التفكير، ولو فقد أحد هذين الشرطين لما غدا الذهن قادراً على التحرك والانتقال ولو بصورة خاطئة.

إلّا أن هناك مجموعة من الشروط الأُخرى، وهي (شروط التفكير الصحيح)، بمعنى أنَّ الذهن يمكنه ـ وإن فقدت هذه الشروط ـ أن يتحرك حركة فكرية، إلّا أنّها حركة خاطئة تتبعها استنتاجات خاطئة، والمنطق يقوم ببيان هذه الشروط لئلا يقع الذهن في الخطأ والاشتباه في حركته الفكرية[١].

⇐بالجزئي، وقد مثلنا به بما هو انتقال من المباين إلىٰ المباين. وعليه إذا كان بين الكليين عموم وخصوص مطلق، وكان الانتقال من الخاص إلىٰ العام دخل في الاستقراء، وإن كان من العام إلىٰ الخاص دخل في القياس، وإن كانا متساويين دخل في باب القياس، وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجه دخل في التمثيل.

١ـ وهناك سؤال يفرض نفسه، وهو أنه ـ بناء على ما تقدم من أن اكتساب المعلومات إمّا بواسطة المشاهدة المباشرة، وإما بواسطة التفكير والتفكير، إمّا من نوع القياس وإما التمثيل وإما الاستقراء ـ ما هو حكم التجربة؟ وفي أي نوع من هذه الأنواع تدخل التجربة؟ والجواب: أنَّ التجربة من نوع التفكير القياسي الذي يتحقق بمعونة المشاهدة، إلّا أنَّ القياس هنا ـ كما ذكر كبار المناطقة ـ خفيّ يقيمه الذهن تلقائياً، وسنبحثه في فرصة لاحقة، وقد تصور بعض المؤلفين المعاصرين خطأ أنَّ التجربة من نوع الاستقراء.

الدرس الثاني عشر
أقسام القياس

ينقسم القياس تقسيماً أساسياً إلىٰ: اقتراني واستثنائي.

تقدم أنَّ كلّ قياس يحتوي على قضيتين علىٰ الأقل، فلا يتكون القياس من قضية واحدة. وبعبارة أُخرى: إن القضية الواحدة لا تكون منتجة أبداً. وتقدم أيضاً أنَّ القضيتين إنما تشكلان قياساً منتجاً فيما إذا لم تكونا أجنبيتين عن النتيجة، فكما أنَّ الابن يرث أباه وأمه، وتتكون نواته الأُولى منهما يكون الأمر في النتيجة بالنسبة إلىٰ المقدمتين، إلّا أنّها تكون تارة متفرقة بين المقدمتين، أي: أنَّ كلّ جزء منها (الموضوع أو المحمول في الحملية، والمقدم أو التالي في الشرطية) يقع في مقدمة، وتارة تقع بأجمعها في إحدى المقدمتين.

فإن تفرقت بين المقدمتين كان لدينا (قياس اقتراني)، وإن وقعت بأجمعها في إحدى المقدمتين حصلنا على (قياس استثنائي) فلو قلنا:

الحديد معدن. (الصغرى).

كلّ معدن يتمدد بالحرارة. (الكبرى).

إذن الحديد يتمدد بالحرارة. (النتيجة).

تكون عندنا ثلاث قضايا، نسمي القضيتين الأُولى والثانية بـ(المقدمتين)، والثالثة بـ(النتيجة)، والنتيجة تتألف بدورها من جزأين رئيسين: الموضوع

والمحمول. ونطلق على موضوع النتيجة (الأصغر)، وعلى محمولها (الأكبر)، ويقع الأصغر ـ كما ترى ـ في إحدى مقدمتي القياس المتقدم، والأكبر في المقدمة الأخرى.

ونصطلح على المقدمة المشتملة على الأصغر (صغرى القياس)، وعلى المقدمة المشتملة على الأكبر (كبرى القياس).

وإن وقعت (النتيجة) في القياس بأجمعها في إحدى المقدمتين، واقترنت بكلمة من قبيل: (إذا) أو (كلّما) أو (لكن) أو (أمّا) سمّي هذا القياس استثنائياً، كما في:

إذا كان الحديد معدناً فهو يتمدد بالحرارة.

إلّا أنه معدن.

إذن هو يتمدد بالحرارة.

فالقضية الثالثة (النتيجة) وقعت بأجمعها في المقدمة الأُولى، والمقدمة الأُولى قضية شرطية، ونتيجة القياس تالي تلك الشرطية.

القياس الاستثنائي

المقدمة الأُولى في القياس الاستثنائي دائماً قضية شرطية، سواء أكانت متصلة أو منفصلة، والمقدمة الثانية استثنائية، ويمكن أن يكون الاستثناء عموماً على أربعة أنحاء ؛ إذ من الممكن أن يستثنى المقدم أو التالي، وفي كلتا الحالتين إمّا أن يكون الاستثناء موجباً وإما سالباً، فيكون المجموع صوراً أربعة:

١ ـ إثبات المقدم.

٢ ـ نفي المقدم.

٣ ـ إثبات التالي.

٤ ـ نفي التالي[١].

١ـ فلو قيل: هل القياس الاستثنائي منتج في جميع صوره، أي سواء أكانت مقدمته الأُولى متصلة أم منفصلة، وسواء أكان الاستثناء للمقدم أم التالي، وسواء أثبت المقدم أم التالي أم نفاهما، أم هو منتج في بعضها؟ كان الجواب: أنه منتج في بعضها فقط، على تفصيل لا يسعنا ذكره.

القياس الاقتراني

عرفنا أنَّ النتيجة في القياس الاقتراني متفرقة بين المقدمتين، وأنَّ المقدمة المشتملة على الأصغر تسمّى بـ (الصغرى)، والمشتملة على الأكبر تسمّى بـ(الكبرى)، وتقدم أنَّ المقدمتين لا تنتجان فيما إذا كانت إحداهما أجنبية عن الأُخرى، فمن الضروري وجود (رابط) أو (حدّ مشترك) يقع الدور الأساسي على عاتقه، أي: أنه يربط بين الأصغر والأكبر، وهذا الرابط والحدّ المشترك يصطلح عليه بـ(الحدّ الأوسط)، ففي القياس الآتي مثلاً، وهو:

الحديد معدن.

المعدن يتمدد بالحرارة.

إذن الحديد يتمدد بالحرارة.

تجد أنَّ (المعدن) يمثل الرابط والحدّ الأوسط، ولابد أن يتكرر الحدّ الأوسط في الصغرى والكبرى، أي: لابد من وجوده فيهما، والصغرى والكبرى ـ كما ترى ـ تتكونان من ثلاثة أركان تسمّى بـ (حدود القياس):

١ ـ الحدّ الأصغر.

٢ ـ الحدّ الأكبر.

٣ ـ الحدّ الأوسط، أو الحدّ المشترك.

والحدّ الأوسط هو الذي يربط الأكبر بالأصغر، ويتكرر في كلتا المقدمتين، فيكون سبباً في عدم صيرورة إحداهما أجنبية عن الأُخرى.

والقياس الاقتراني ـ باعتبار وضع الحدّ الأوسط في الصغرى والكبرى ـ على أربع صور تعرف بالأشكال الأربعة:

الشكل الأول:

وهو الذي يكون فيه الحدّ الأوسط محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى.

فإذا قلنا مثلاً: (كلّ مسلم يؤمن بالقرآن، وكلّ من يؤمن بالقرآن يؤمن بتساوي الناس، إذن كلّ مسلم يؤمن بتساوي الناس) يكون لدينا قياس من الشكل الأول ؛

لأن الحدّ الأوسط (يؤمن بالقرآن) محمول في الصغرى، وموضوع في الكبرى، وهذا الشكل أوفق للطبع من بين أشكال القياس الاقتراني، وهو بديهي الإنتاج فيما لو كانت المقدمتان صادقتين، وبعبارة أُخرى: لو علمنا بالمقدمتين، وكانت هيئتهما منطقياً كالشكل الأول، لكان العلم بالنتيجة قهرياً وقطعياً، وعليه لا حاجة في إثبات كون الشكل الأول منتجاً إلىٰ إقامة برهان، خلافاً لسائر الأشكال الثلاثة الأُخرى.

شروط الشكل الأول

وللشكل الأول شرطان، فما ذكرناه من أن الشكل الأول بديهي الإنتاج يعني أنه كذلك مع مراعاة هذين الشرطين، وهما:

أ ـ أن تكونِ الصغرى موجبة، فلو كانت سالبة لكان القياس عقيماً.

ب ـ أن تكون الكبرى كلّية، فلو كانت جزئية لكان القياس عقيماً أيضاً.

فإذا قلنا بناء على ذلك: (الإنسان ليس بمعدن، وكلّ معدن يتمدد بالحرارة) لا يكون القياس منتجاً ؛ وذلك لأنَّ صغرى هذا القياس ـ وإن كان من الشكل الأول ـ سالبة، وقد اشترطنا أن تكون موجبة، وكذلك إذا قلنا: (الإنسان حيوان، وبعض الحيوان مجتر)، فلا يكون القياس منتجاً ؛ لأنَّ كبرى هذا القياس ـ وإن كان من الشكل الأول ـ جزئية، وقد اشترطنا أن تكون كلّية.

الشكل الثاني:

وهو الذي يكون فيه (الحدّ الأوسط) محمولاً في المقدمتين.

فلو قلنا: (كلّ مسلم يؤمن بالقرآن، وكلّ مجوسي لا يؤمن بالقرآن، إذن كلّ مسلم ليس مجوسياً) نحصل على الشكل الثاني.

والشكل الثاني ليس بديهياً، وقد ثبت بالبرهان أنه منتج فيما إذا راعينا فيه الشروط التي سنذكرها دون الدخول في البرهان.

شروط الشكل الثاني

للشكل الثاني شرطان أيضاً:

أ ـ اختلاف المقدمتين (الصغرى والكبرى) في الكيف، أي: في (الإيجاب والسلب).

ب ـ كلّية الكبرى.

فإذا كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين، أو كانت الكبرى جزئية كان القياس عقيماً.

ففي قولنا: (كلّ إنسان حيوان، وكلّ حصان حيوان) لا يكون القياس منتجاً؛ لأنَّ كلتا المقدمتين موجبة، وقد اشترطنا أن تكون إحداهما موجبة والأُخرى سالبة، وهكذا قولنا: (لا شيء من الإنسان بمجتر، ولا شيء من الطير بمجتر) ليس منتجاً ؛ لأنَّ كلتا المقدمتين سالبة، وهكذا قولنا: (كلّ إنسان حيوان، وبعض الأجسام ليست حيواناً) ليس منتجاً ؛ لأنَّ كبراه جزئية، وقد اشترطنا أن تكون كلّية.

الشكل الثالث وشروطه:

وهو الذي يكون فيه (الحدّ الأوسط) موضوعاً في كلتا المقدمتين[١].

وشروط الشكل الثالث عبارة عن:

أ ـ إيجاب الصغرى.

ب ـ كلّية إحدى المقدمتين.

وعليه يكون القياس القائل: (لا شيء من الإنسان بمجتر، وكلّ إنسان كاتب) عقيماً؛ لأنَّ صغراه سالبة، وهكذا: (بعض الإنسان عالم، وبعض الإنسان عادل)؛ لأنَّ كلتا المقدمتين جزئية، وقد اشترطنا كلّية إحداهما.

الشكل الرابع وشروطه:

وهو ما كان فيه (الحدّ الأوسط) موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى.

وهو أبعد الأشكال عن الذهن، ولعلّه لذلك لم يذكره ارسطو (مدوّن المنطق) في منطقه، فزاده المناطقة فيما بعد. وشروط هذا الشكل ليست على نسق واحد، أي: يمكن أن تكون على نحوين، النحو الأول:

أ ـ إيجاب كلتا المقدمتين.

ب ـ كلّية الصغرى.

١ـ كأن نقول: (كلّ إنسان محب للعلم بالفطرة، وكلّ إنسان محب للعدل بالفطرة، إذن بعض محبي العلم محبون للعدل).

والنحو الثاني:

أ ـ اختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب.

ب ـ كلّية إحدى المقدمتين.

ونترك ذكر الأمثلة المنتجة والعقيمة تجنباً للتطويل ؛ لأنَّ الهدف هو بيان أُصول المنطق وأُموره العامة لا دروسه.

وفي الختام نذكر رموزاً قد تستعمل في الأشكال الأربعة:

م: الموجبة.

غ: الصغرى.

ك: الكلّية.

ب: الكبرى.

خ: اختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب.

ين: المقدمتين.

إين: إحدى المقدمتين.

الدرس الثالث عشر

أهمية القياس (١)[1]

من المسائل التي ينبغي بيانها ضمن كلّيات المنطق: أهمية المنطق، وبما أنَّ أكثر التشكيكات التي تثار حول أهمية المنطق تنصب على أهمية القياس عمدنا إلىٰ بحثه تحت هذا العنوان، وقد ذكرناه بعد مبحث القياس برغم ارتباطه بفائدة المنطق التي تذكر عادة في البداية.

والقياس كما تقدم عملية ذهنية، ونوع خاص من التفكير، وحركة ذهنية من المعلوم إلىٰ المجهول لتحويله إلىٰ معلوم. ومن البديهي أنَّ القياس ليس جزءاً من المنطق، كما أنه ليس جزءاً من أيّ علم آخر ؛ لأنَّ القياس (عمل) وليس (علماً)، إلّا أنَّ هذا العمل الذهني داخل في موضوع المنطق ؛ لأنَّ القياس أحد أنواع (الحجة)، والحجة أحد موضوعي المنطق. فما هو جزء من المنطق، ويسمّى بـ (باب القياس) مجموعة من القواعد المرتبطة بالقياس تقول: ينبغي أن يكون القياس بهذا الشكل،

١ـ يدخل القياس في كثير من العلوم، حتى إن العلوم التجريبية لا تخلو منه، بل كلّ تجربة تنطوي على قياس طبقاً لتحقيق المناطقة كابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي وغيرهما، وقد بحثنا ذلك في هوامش المجلد الثاني من أصول الفلسفة، وعليه إذا فقد القياس قيمته واعتباره سقطت جميع العلوم عن الاعتبار، ولا يختص ذلك بالعلوم التي تستعمل القياس صراحة في استدلالها، والذي سيسقط عن الاعتبار في الدرجة الأولى الفلسفة طبعاً ؛ لأنّها أكثر العلوم استخداماً للقياس، كما سيسقط المنطق أيضاً من ناحيتين: الأولى: أنه يستخدم القياس في استدلاله، والثانية: أن أكثر القواعد المنطقية ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بـ (كيفية القياس)، فإذا سقط القياس عن الاعتبار تبقى أكثر قواعد المنطق بلا موضوع.

وأن تكون له هذه الشروط. فالقياس كجسم الإنسان، في أنه ليس جزءاً من أي علم، فمسائل العلم ترتبط بجسم الإنسان، وهي جزء من علم الفسلجة أو الطب.

نوعان للاعتبار والأهمية

بحث العلماء أهمية المنطق من ناحيتين:

١ ـ من ناحية الصحة.

٢ ـ من ناحية الفائدة.

فقد رأى بعض أن قواعد المنطق خاطئة من الأساس، ورأى آخرون أنها ليست خاطئة ألّا أنّها ليست مفيدة، وأنَّ العلم بها وعدمه سواء، فلا تترتب عليه الفائدة التي ذكرت للمنطق من كونه (آلة لسائر العلوم)، فهو لا يصون الذهن عن الخطأ. فلا يستحق إضاعة الوقت. وقد أنكر صحة المنطق أو فائدته جمع كثير من العلماء في العالمين: الإسلامي والغربي.

ففي العالم الإسلامي تجد ممن أنكره من بين العرفاء والمتكلمين والمحدّثين جماعة كأبي سعيد أبو الخير والسيرافي وابن تيمية وجلال الدين السيوطي والأمين الأُسترآبادي، فالعرفاء عموماً يرون (أنَّ أيدي الاستدلاليين جذّاء)، وإشكال الدور معروف عن أبي سعيد أبو الخير، وقد أورده على الشكل الأول. وأجاب عنه ابن سينا. (وسننقده ونحلله فيما بعد). وبرغم اشتهار السيرافي في علم النحو يعدّ من المتكلمين أيضاً. وقد نقل أبو حيان التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) حواره العلمي حول أهمية المنطق مع الفيلسوف المسيحي (متى بن يونس) في مجلس ابن الفرات، وقد ذكره محمد أبو زهرة في كتاب (ابن تيمية)، كما أنّ لابن تيمية نفسه ـ وهو من فقهاء السنة الكبار ومحدثيهم، وزعيم الوهابية الأصيل ـ كتاباً مطبوعاً بعنوان (الردّ على المنطق)، ولجلال الدين السيوطي كتاب بعنوان (صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام) في ردّ علمي المنطق والكلام، وللأمين الأُسترآبادي ـ وهو من علماء الشيعة الكبار، ومن رؤوس الإخباريين في بداية الدولة الصفوية ـ كتاب عنوانه: (الفوائد المدنية) بحث فيه عدم فائدة المنطق في الفصلين الحادي

عشر والثاني عشر.

وفي العالم الأوربي هاجم المنطق الأرسطي جمع غفير، ورأى بعضهم أنه منسوخ، وشبّهوه بهيئة بطليموس، إلّا أن العلماء يدركون أن المنطق الأرسطي ـ خلافاً لهيئة بطليموس ـ حافظ على صموده؛ إذ لا يزال يحضى بالمؤيدين، بل يذعن الكثير حتى المناوئون بصحة بعض أجزائه علىٰ الأقل. ثم إنَّ المنطق الرياضي ـ برغم ادعاء بعض مؤيديه ـ يعتبر متمّماً ومكمّلاً للمنطق الأرسطي لا ناسخاً له. ولو افترضنا أنّ أرسطو لم يلتفت إلىٰ الإشكالات التي أوردها المناطقة الرياضيون على المنطق الأرسطي، فإن شراح المنطق الأرسطي ومتمميه الأصيليين كابن سينا انتبهوا قبل سنوات من مجيء هؤلاء المناطقة إلىٰ هذه الإشكالات، وبادروا إلىٰ حلّها.

ونذكر من العلماء الغربيين الذين عرفوا بمحاربتهم للمنطق الأرسطي: فرانسيس بيكون، وبوانكاريه، وستيوارت ميل، ومن المعاصرين: برتراند رسل.

وقبل عرض الإشكالات والإجابة عنها نرى من اللازم التعرض إلىٰ بحث يذكر عادة في البداية، ولكننا تعمدنا تأخيره، ألا وهو: تعريف التفكير ؛ وذلك لأنّ القياس من أنواع التفكير، وقد ذكرنا أنَّ أهم أقوال المؤيدين أو المخالفين للمنطق الأرسطي تدور حول أهمية القياس، وفي الحقيقة حول هذا النوع من التفكير. فالمخالفون لا يرون أيّ قيمة لهذا النوع من التفكير الصحيح، أمّا المؤيدون فيدّعون أن التفكير القياسي ليس ذا قيمة فحسب، بل إن جميع أنواع التفكير ـ حتى الخفيّ منها ـ تقام عليه.

تعريف التفكير

التفكير: من الأعمال الذهنية المدهشة لدى البشر. فالذهن يقوم بعدة أعمال سنقوم بسردها مرتبة ليتضح عمل الفكر، ويحظى تعريف التفكير بمفهوم محدد في أذهاننا.

١ ـ أول عمل يقوم به الذهن هو التقاط الصور من العالم الخارجي، إذ يرتبط الذهن بالأشياء الخارجية عن طريق الحواس ويحتفظ بصورها، فهو في هذه الحالة كآلة التصوير الفوتوغرافي التي تطبع الصور على شريط خاص، فلو فرض أننا ذهبنا إلىٰ إصفهان أول مرة وشاهدنا عمارتها التاريخية فستنطبع لها في ذهننا مجموعة من الصور، وفي هذه الحالة يكون الذهن مجرد (مستقبل).

٢ ـ وبعد أن تجتمع في الذهن مجموعة من الصور عن طريق الحواس يباشر أعماله، فعمل الذهن لا ينحصر في خزن الصور، بل يقوم في مناسبات معينة بإظهار الصور الكامنة في قرارة الذهن على صفحته، ويسمّى هذا العمل بـ (الاستذكار)، وليس هذا بالشيء الهيّن، فكأن الخواطر الذهنية حلقات من سلسلة مرتبط بعضها ببعض، فإذا أُخرجت إحدى الحلقات تبعتها ثانية وثالثة... وهكذا، وهو ما يسمّى عند علماء النفس بتداعي المعاني، وما سمعته من أن: (الكلام يجرّ الكلام) يشير إلىٰ هذه الحقيقة.

٣ ـ العمل الذهني الثالث هو التجزئة والتركيب، وذلك بأن يقوم بتجزيء الصور الخاصة التي نالها من الخارج، أي: يقوم بتحليلها وتجزيئها إلىٰ عدّة أجزاء، مع أنها غير مجزأة في الخارج.

والتجزئة الذهنية على أنحاء: فهي تارة من قبيل أن تكون للجسم مجموعة من الأجزاء، فيقوم الذهن في وعائه بفصل تلك الأجزاء بعضها عن بعض، وقد يربطها أحياناً بشيء آخر، وتارة يجزئ صورة إلىٰ عدّة معانٍ، من قبيل أن يُعرِّف شخص الخط فيقول: (كمٌّ متصلٌ ذو بعد واحد)، فيجزئ ماهية الخط إلىٰ ثلاثة أجزاء: (الكمية، الاتصال، البعد الواحد) مع أنك لاترى في الخارج ثلاثة أشياء.

ويقوم الذهن أحياناً بالتركيب، ولهذا أنحاء أيضاً، منها: أن يقوم بربط عدّة صور بعضها ببعض، كأن يتصور حصاناً له رأس إنسان.

والفيلسوف يعالج تجزئة وتحليل المعاني وتركيبها كما يعالج الشاعر والرسام تجزئة الصور وتركيبها.

٤ ـ التجريد والتعميم، وهي عملية تجريد الصور الذهنية الجزئية التي نـالها بواسطة الحواس، فيقوم بفصل الأشياء المجتمعة دائماً في الخارج بـعد أن يـنالها كذلك، فيلتقط ـ على سبيل المثال ـ العدد مع المعدود المادي، إلّا أنه يقوم بعد ذلك بتجريده وفصله، فيتصور الأعداد مستقلة عن المعدودات. والأسمى من التـجريد: التعميم، وهو أنْ يؤلف الذهن مفهوماً من الصور الجزئية التي حصل عليها، فـيرى مثلاً بواسطة الحواس أفراداً من قبيل: زيد وعمرو وأحمد وحسن ومحمود، فيصنع منها بعد ذلك مفهوماً كلّياً عاماً اسمه (الإنسان)، ومن البديهي أنَّ الذهن لا يـدرك الإنسان الكلّي بواسطة الحواس، إلّا أنه بعد أن يدرك أفراد الإنسان الجـزئية مـن قبيل: حسن وأحمد وباقر يعكس لها صورة عامة وكلّية.

فالذهن يقوم ـ في عملية التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم ـ بمعالجة ما ناله من الحواس، فيعالجه تارة بطريقة التجزئة والتركيب، وأُخرى بطريقة التجريد والتعميم.

٥ ـ العملية الذهنية الخامسة ـ وهي المقصودة أساساً من بياننا ـ هي: التفكير والاستدلال، وهو: عبارة عن الربط بين عدد من الأُمور المعلومة لاكـتشاف أمـر مجهول، فالتفكير ـ في الواقع ـ نوع من التزاوج والتوالد بين الأفكار وبعبارة أُخرى: التفكير نوع من استثمار الأفكار كما تستثمر رؤوس الأموال للحصول على أرباح كثيرة، وإنَّ عملية التفكير نوع من التركيب، إلّا أنه تـركيب ولود ومـنتج، خـلافاً للتراكيب الشعرية والخيالية العقيمة.

وهنا لابد لنا أن نتساءل: هل يستطيع الذهن من خلال التركيب والتزاوج بين المعلومات الوصول إلىٰ معلوم جديد وتحويل المجهول بـذلك إلىٰ مـعلوم؟ أو لا يتمكن من ذلك إلّا عن طريق الارتباط بـالعالم الخـارجـي مـباشرة، فـيزيد فـي معلوماته عن هذا الطريق دون الربط بين المعلومات الذهنية؟

وهنا يكمن الاختلاف في أوجه النظر بين التجريبيين والحسّيين مـن جـهة، والعقليين وأهل القياس من جهة أُخرى ؛ إذ يرى التجريبيّون أن الطريق إلىٰ اكتساب

المعلومات الجديدة منحصر في الارتباط المباشر بـالأشياء الخـارجـية بـواسـطة الحواس، فالطريق الصحيح للتحقيق في الأشياء يكمن في (التجربة) فقط. غير أنَّ العقليين والقياسيين يدّعون أن التجربة إحدى الطرق إلىٰ ذلك، فيمكن الوصول إلىٰ معلومات جديدة بواسطة الربط بين المعلومات السابقة أيضاً. وهو مـا يـعبر عـنه بـ(الحدّ) و(القياس) أو (البرهان).

إنَّ المنطق الأرسطي ـ ضمن اعتباره التـجربة وعـدّها مـن مـبادئ القـياس ومقدماته الستة ـ يتكفل ببيان ضوابط وأُسس القياس فإذا انحصر طريق الوصول إلىٰ المعلومات بالارتباط المباشر بالأشياء المجهولة، وكانت المعلومات غير قادرة على اكتشاف المجهولات، لغدا المنطق الأرسطي بلا موضوع، وفقد محتواه.

ونذكر هنا مثالاً بسيطاً يلقى عادة إلىٰ الطلاب على شكل (أُحجية) ؛ لنـقوم بتجزئته وتحليله منطقياً، كيما تتضح كيفية تدرّج الذهن في معلوماته للوصول إلىٰ المجهول، فنقول: لو كان عندنا خمس قبعات، وكانت ثلاثة منها بيضاً، واثنتان منها سوداوين، وأمرنا ثلاثة أشخاص بالجلوس على درجـات ثـلاثة بـحيث يشـاهد الجالس على الدرجة الثالثة زميليه الجالسين أسفل منه دون أن يشاهداه، ويـرى الجالس على الدرجة الثانية زميله الجالس على الدرجة الأُولى دون أن يراه، ونقوم بعد أمرهم بإغماض عيونهم بوضع قبعة على رأس كلّ واحد منهم، ونخفي بعدها القبعتين الباقيتين، ثم نجيز لهم فتح أعينهم، وعندها لو سألنا الشخص الجالس على الدرجة الثالثة عن لون قبعته، لأجاب بعدم العلم بعد أن يلقي نـظرة عـلى قـبعتي زميليه، ولو سألنا الجالس على الدرجة الثانية السؤال نفسه لكان جوابه ـ بعد أن يُلقي نظرة على قبعة زميله الجالس أمامه، ويتدبر في جواب زميله الجالس خلفه ـ أنَّ قبعته (بيضاء)، و إذا سألنا الشخص الجالس على الدرجة الأُولى عن لون قبعته، فسيكون جوابه ـ بعد سماع جوابي زميليه ـ أنّ قبعته (سوداء).

فبأي استدلال ذهني ـ وهو لا يمكن أن يكون إلّا من أنواع القياس ـ توصل الشخصان الجالسان على الدرجتين الأُولى والثانية إلىٰ مـعرفة لون قـبعتيهما دون

تمكنهما من رؤيتهما؟ ولماذا لم يتمكن الجالس على الدرجة الثالثة من معرفة لون قبعته برغم تمكنه من مشاهدة قبعتي زميليه؟!

وجواب ذلك: أنّ سبب عدم معرفة الشخص الثالث لون قبعته هو أن لون قبعتي زميليه لم يدلّه على شيء أبداً ؛ لأن إحداهما كانت بيضاء والأُخرى سوداء، ومع وجود ثلاثة غيرهما ـ واحدة منها سوداء، واثنتان بيضاوان ـ يحتمل أن تكون قبعته سوداء أو بيضاء، ولذلك صرّح بجهله نعم يمكنه معرفة لون قبعته فيما إذا كان لون كلتا قبعتي زميليه أسود، وسيعلم حينها أنَّ لون قبعته أبيض ؛ إذ لا يوجد بين القبعات الخمسة سوى قبعتين سوداوين هما الآن بحوزة زميليه، فيتعين أن يكون لون قبعته أبيض ؛ لكونها واحدة من القبعات المتبقية، وهي كلّها بيضاء.

وسبب معرفة الشخص الثاني لون قبعته أنه ـ حينما سمع جواب الجالس خلفه، ورأى قبعة الجالس أمامه ـ أدرك أن قبعته وقبعة زميله الجالس أمامه لا يمكن أن تكونا سوداوين، وإلّا لعلم الجالس خلفه بلون قبعته، إذن لابد أن تكون قبعتاهما إما بيضاوين وإما إحداهما بيضاء والأُخرى سوداء، وبما أنَّ لون قبعة زميله الجالس أمامه أسود، تعيَّن أن يكون لون قبعته أبيض.

أما سبب معرفة الجالس على الدرجة الأُولى لون قبعته، فهو أنه أدرك من جواب الشخص الثالث أنَّ لون قبعته وقبعة الشخص الثاني ليس بأسود، كما أدرك من جواب الشخص الثاني ـ إذ قال: (إنَّ لون قبعته أبيض) ـ أنَّ لون قبعته هو أسود؛ إذ لو كان أبيض لما تمكن الشخص الثاني أن يعرف لون قبعته.

وعلى الرغم من أن هذا المثال ليس سوى أُحجية صبيانية فهو يصلح لأن يكون مثالاً جيداً لاكتشاف الذهنِ المجهولَ ـ أحياناً ـ دون تدخل المشاهدة، بل بِصِرف القياس والتجزئة والتحليل الذهني، فإنَّ الذهن ـ في الواقع ـ يشكل في هذه الموارد قياساً يتوصل به إلىٰ النتائج، ولو دققنا النظر لوجدنا أن الذهن هنا لا يشكل قياساً واحداً فقط، بل عدّة أقيسة، إلّا أنها من السرعة بحيث لا يلتفت الإنسان إلىٰ ذلك، وفائدة الإطلاع على قواعد القياس المنطقية تكمن في معرفة الطرق الصحيحة

لاستخدام الأقيسة للحيلولة دون الوقوع في الخطأ.

وطريقة القياس التي يستخدمها الشخص الثاني فيعرف من خلالها لون قبعته كالآتي:

لو كان لون قبعتي وقبعة الشخص الأول أسود لعلم الشخص الثالث بلون قبعته، ولكنه لم يعلم، إذن ليس هو بأسود. (وهذا قياس استثنائي نتيجته: أن لون قبعة كلا الشخصين ـ الثاني والأول ـ ليس بأسود)، ثم يشكل القياس الآتي:

إما أن يكون لون كلتا القبعتين أبيض، وإما أن يكون لون إحداهما أبيض والأُخرى أسود، إلّا أنَّ لون كلتيهما ليس بأبيض ؛ (لأنه يرى أنَّ لون قبعة الشخص الأول أسود)، إذن لون إحداهما أبيض والأُخرى أسود، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى يقول: إمّا أن تكون قبعتي هي البيضاء وقبعة الشخص الأول سوداء، وإما بالعكس، لكن قبعة الأول سوداء، إذن قبعتي بيضاء.

أمّا القياسات الذهنية التي يستخدمها الشخص الأول فكالآتي:

إذا كان لون قبعتي وقبعة الشخص الثاني أسود، علم الشخص الثالث بلون قبعته، إلّا أنّه لم يعلم، إذن لون قبعتي وقبعة الشخص الثاني ليس بأسود، وهذا (قياس استثنائي). ثم إن القبعتين إما أن يكون لونهما أبيض، وإما أن تكون إحداهما بيضاء والأُخرى سوداء، إلّا أنَّ لون كلتا القبعتين ليس بأبيض، (وإلّا لما تمكن الشخص الثاني من معرفة لون قبعته)، إذن لون إحداهما أسود والأُخرى أبيض، (وهو قياس استثنائي أيضاً). وبما أن لون إحداهما أبيض ولون الأُخرى أسود، يكون لون قبعتي إمّا أبيض ولون قبعة الشخص الثاني أسود، وإما بالعكس لكن لو كان لون قبعتي أبيض لما علم الثاني أنَّ لون قبعته أبيض، إذن لون قبعتي ليس بأبيض، فهو إذاً أسود.

ففي واحد من الأقيسة الثلاثة التي أقامها الشخص الثاني كانت المشاهدة إحدى المقدمات، ولكن لا دخل للمشاهدة في أيّ واحد من أقيسة الشخص الأول.

الدرس الرابع عشر

أهمية القياس (٢)

قلنا: إنّ الذين أنكروا أهمية المنطق الأرسطي إما أنّهم أنكروا فائدته وإما صحته. وسنبحث أولاً منشأ فائدة المنطق، فنقول: إنّ الإشكالات التي أوردوها بهذا الصدد عبارة عن:

١ ـ لو كان المنطق الأرسطي مفيداً لما وقع العلماء والفلاسفة المسلحون بهذا المنطق في الخطأ، ولما اختلفوا فيما بينهم، مع أنهم جميعاً وقعوا في أخطاء كثيرة، ولديهم آراء متضادة ومتناقضة.

وجوابه أولاً: أنَّ المنطق يتكفل بصحة شكل القياس وصورته لا أكثر، ويحتمل أن تكون أخطاء البشر ناشئة من المواد التي تتألف منها القضايا، ويحتمل أن تكون المواد صحيحة، فيكمن الخطأ في نوع من المغالطة الواقعة في شكل التفكير ونظامه.

إنّ المنطق ـ كما هو واضح من تعريفه المتقدم في الدرس الأول ـ يضمن سلامة التفكير بالنظرة الثانية أمّا النظرة الأُولى فليس هناك أيّ قاعدة تضمن سلامة التفكير وصحته بالنسبة إليها، والضامن الوحيد لذلك هو دقة الشخص المفكر نفسه. فمن الممكن مثلاً أن تتألف قياسات من مجموعة من القضايا الحسيّة أو التجريبية، وتكون تلك التجارب ـ لسببٍ ما ـ ناقصة وغير يقينية، وقد ثبت خلافها، فالمنطق لا يتكفل بسلامة التفكير من هذه الناحية ؛ ولذا سُمّي بـ (المنطق الصوري)، فما يتكفل

به المنطق هو ترتيب القضايا بصورة صحيحة لئلا يكون الخطأ ناشئاً من سوء الترتيب.

وثانياً: أن مجرد فهم المنطق لا يكفي في عدم وقوع الشخص في الخطأ ولو من ناحية صورة القياس وشكله، فإن ذلك رهن بمراعاة المنطق بدقّة، كما أن فهم علم الطب لا يكفي للعلاج والحفاظ على الصحة، بل من اللازم مراعاته عند الاستعمال، فسبب اشتباهات المناطقة ـ بناءً على ذلك ـ هو تسرعهم أو تسامحهم في تطبيق القواعد المنطقية.

٢ ـ يقال: (إن المنطق آلة العلوم)، إلّا أن المنطق الأرسطي ليس آلة صالحة أبداً؛ لأنه لا يزيد في معلومات الإنسان شيئاً، ولا يمكنه اكتشاف المجهولات الطبيعية فلو أردنا آلة تساعدنا في الوصول إلىٰ اكتشافات جديدة لكانت تلك هي (التجربة) و(الاستقراء) ودراسة الطبيعة مباشرة لا المنطق والقياس. وفي الفترة التي أُهمل فيها المنطق الأرسطي بوصفه آلة، واستعمل بدلاً منه الاستقراء والتجربة أخذت النجاحات الباهرة تترى وتتلاحق.

إن الذين ذكروا هذا الإيراد أو المغالطة وقعوا في عدّة أخطاء، فقد ظنّوا أنّ معنى كون المنطق آلة العلوم أنه (آلة لتحصيلها)، بمعنى أنّ وظيفة المنطق هي تجميع المعلومات، وبعبارة أُخرى: أنهم تصوروا أنَّ المنطق بالنسبة إلىٰ تفكير الإنسان كالفأس بالنسبة إلىٰ الحطّاب يجمع الحطب بواسطتها، مع أنه مجرد (آلة قياسية) تُري الصحيح من السقيم، وذلك بالنسبة إلىٰ الصورة والشكل فقط دون المادة، ولذلك يُشبّه بالشاقول والمسطرة عند المعمار، فحينما يرفع المعمار الحائط يتأكد من استقامته بالشاقول، ومن استوائه بالمسطرة، فإنَّ الشاقول والمسطرة لا يوفران الآجر والتراب والاسمنت وغير ذلك، ولا يعدّان أداة لمعرفة سلامة هذه المواد.

فأدوات تحصيل المواد الفكرية هي ما ذكرناه سابقاً من القياس والاستقراء والتمثيل، وقد سبقت الإشارة إلىٰ أنَّ هذه المواد بأجمعها ليست جزءاً من المنطق، وأنَّ المنطق يبيّن قواعدها، ويؤيد أهميتها وقيمتها العلمية.

وقد يقال: إنّ الذين أنكروا المنطق الأرسطي بوصفه آلة لتحصيل العلم أرادوا بذلك إنكار أهمية القياس ؛ لأنَّ القياس ـ لأسباب يأتي ذكرها ـ لا تأثير له في تحصيل العلوم الحديثة، لكون التجربة هي الأداة الوحيدة لذلك، وعليه يفقد المنطق قيمته ؛ لأنَّ مسائله قواعد تتعلق بالقياس، لما تقدم من أنَّ المنطق الارسطي ـ وإن كان ميزاناً وليس أداة لتحصيل العلوم ـ هو ميزان القياس خاصة، ويراه الأداة الوحيدة لتحصيل العلوم.

وهذا البيان هو أفضل ما قيل في تبرير كلام المعترضين، ولكن المنطق ـ كما تقدم ـ لا يرى القياس أداة وحيدة لتحصيل العلوم، بل يعدّه واحداً منها، وهذا مما لا يمكن إنكاره كما ذكرنا في الدرس السابق، وسيتضح بشكل أكثر.

يرى من يؤيد القياس أنَّ أهميته تكمن في قيمته التعيينية، أي: أن القياس يزودنا بنتيجة جديدة بصورة تعيينية. فقيمة التمثيل ظنّيّة، وقيمة الاستقراء ـ إذا كان تاماً ـ يقينية، وإذا كان ناقصاً فظنيّة، أمّا التجربة التي غالباً ما تشتبه بالاستقراء فقيمتها يقينية، وكلّ تجربة تشتمل على قياس، فالتجربة من مقدمات القياس الواضحة، كما أنها تتضمن قياساً خفياً.

إن التجربة كما صرح ابن سينا في كتاب (الشفاء)[1] مزيج من الحسّ والمشاهدة المباشرة، وعملية فكرية من نوع القياس لا الاستقراء أو التمثيل، ولا يوجد نوع رابع خلافاً لزعم المنطقيين الرياضيين.

إنّ المنطق الأرسطي لا ينكر أهمية التجربة مطلقاً، فإنّ التجربة المشتملة على نوع من القياس هي كالقياس نفسه وإن لم تكن جزءاً من المنطق، إلّا أن المنطق الأرسطي قائم على أساس أهمية التجربة، فقد صرّح جميع المناطقة بأن التجربة جزءٌ من المبادئ اليقينية، وواحدة من مبادئ البرهان الستة[2].

إن نجاح العلماء المعاصرين ليس وليد تنكرهم للمنطق الأرسطي، بل هو وليد

١ـ راجع: كتاب البرهان من (منطق الشفاء)، طبعة مصر، ص ٢٢٣.

٢ـ راجع: كتاب البرهان من (منطق الشفاء)، ص ٩٥ ـ ٩٧، وص ٢٢٣ ـ ٢٣١.

حُسن اختيارهم للأُسلوب الاستقرائي والتجريبي ـ (وهو مزيج من الأُسلوب الحسّي الاستقرائي، والأُسلوب القياسي الخالص) ـ بدل الأُسلوب القياسي في معرفة الطبيعة، وسبب إخفاق العلماء المتقدمين أنهم استخدموا الأُسلوب القياسي الخالص أيضاً بغية اكتشاف الطبيعة كاستعمالهم إياه في مسائل ما وراء الطبيعة. فلم يكن إهمال القدماء الأُسلوب الاستقرائي والتجريبي انتصاراً للمنطق الأرسطي، ولا استعمال المتأخرين الأُسلوب الاستقرائي التجريبي تخلياً عنه؛ لأن المنطق الأرسطي لا يرى القياس وحده طريقاً صحيحاً في جميع العلوم ليعدّ الإقبال على الأُسلوب الاستقرائي والتجريبي تنكراً للمنطق الأرسطي[1].

٣ ـ إنّ المنطق الأرسطي يولي القياس الأهمية القصوى، والقياس يتألف من مقدمتين، فالاقتراني مثلاً يتألف من الصغرى والكبرى، ولا يمكن أن يكون القياس مفيداً ؛ لأنه إن كانت مقدمتا القياس معلومتين فالنتيجة معلومة جزماً، وإن كانتا مجهولتين فالنتيجة مجهولة أيضاً، فما هي فائدة القياس؟!

وجوابه: أن معرفة المقدمتين لا تكفي وحدها لمعرفة النتيجة، فالنتيجة إنما تكون معلومة فيما إذا حصل (اقتران) بين المقدمتين، فالاقتران هو الذي يولّد النتيجة، نظير التزاوج الجنسي بين الذكر والأُنثى الذي لا تحصل الولادة إلّا من خلاله، إلّا أنَّ نوع الاقتران وشكله إذا كان صحيحاً تكون النتيجة صحيحة، وإلّا كانت خاطئة. ووظيفة المنطق تمييز الاقتران الصحيح من غيره.

٤ ـ إذا كانت المقدمتان في القياس صحيحتين فالنتيجة صحيحة، وإن كانتا خاطئتين فالنتيجة خاطئة قهراً، إذن لا يمكن أن يكون لهذا المنطق تأثير في

١ـ لا يخفى أن الإقبال على الأُسلوب التجريبي وعدم التمسك بالأُسلوب القياسي بوصفه الأُسلوب الوحيد قد بدأ على يد المسلمين قبل قرون من المرحلة الجديدة، وقام العلماء الغربيون بتكميله فقد أقرَّ روجر بيكون ـ أحد أعلام الأُسلوب التجريبي، وقد سبق فرانسس بيكون بثلاثة قرون أو أربعة ـ بأنه مدين لأساتذته المسلمين في الأندلس. ثم إنّ العلماء المعاصرين ريثما أقبلوا على الأُسلوب التجريبي انقلبوا من الإفراط إلىٰ التفريط، فتصوروا أن لا طريق إلىٰ تحصيل العلوم سوى الاستقراء والتجربة، فأبعدوا القياس مطلقاً، فاتضح ـ بعد مضي قرنين أو ثلاثة ـ أن كلّا من القياس والاستقراء والتجربة (التي هي كما يقول ابن سينا: مزيج منهما) مفيد وضروري فالمهم هو معرفة موارد استخدامها، ومن هنا ظهر علم مفيد جداً يسمّى (الميثودلوجي) أو (معرفة الأساليب) يوضح موارد الاستفادة من كلّ واحد من هذه الأساليب، ولا يزال هذا العلم في بداياته.

تصحيح الأخطاء؛ إذ إنّ صحة النتيجة وخطأها يتبع صحة المقدمتين أو خطأهما ليس إلّا.

وجوابه: أن المقدمتين من الممكن أن تكونا صحيحتين ١٠٠ ٪ وتكون النتيجة خاطئة لخطأ في شكل الاقتران، والمنطق يحول دون وقوع مثل هذا الخطأ. وقد نشأ هذا الإشكال وسابقه من عدم الالتفات إلىٰ تأثير شكل بناء التفكير وصورته في صحة النتيجة وعدمها. وقد أُخذ هذان الإشكالان من كلمات الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)[1].

٥ ـ إنَّ أقصى ما يقوم به المنطق أن يحول دون وقوع الذهن في الخطأ من ناحية صورة القياس، ولا يعطي ضابطة أو قاعدة تحول دون الوقوع في الخطأ من ناحية مادة القياس، وعليه لا يزال الطريق مفتوحاً أمام الوقوع في الخطأ. فلا تكون للمنطق فائدة، كما لو كان لنا بيت له بابان لا نتمكن في فصل الشتاء إلّا من إغلاق أحدهما، فمع بقاء الباب الآخر مفتوحاً يشعر ساكن البيت بالبرد بداهة، فلا يجني فائدة من غلق أحد البابين.

وهذا الإشكال أورده السيرافي النحوي المتكلم على (متى بن يونس)، وقد شرحه الأمين الأُسترآبادي في كتابه (الفوائد المدنية) جيداً.

وجوابه: أنّ في الحيلولة دون الوقوع في الخطأ من ناحية صورة القياس فائدة نسبية، فعدم الخطأ بالنسبة إلىٰ مادة القياس ـ وإن كان متعسراً بالقواعد المنطقية ـ يمكن تداركه من خلال التدبر والتدقيق، إذن يمكن الاطمئنان من ناحية الوقوع في الخطأ من خلال التدقيق في مواد القياسات، ومراعاة القواعد المنطقية في صورها.

هذا وفي تشبيه الوقوع في الخطأ من ناحية الصورة والمادة بتسرب البرد من البابين مغالطة ؛ لأن كلّ واحد من البابين يمكنه تبريد الغرفة وجعل برودتها بمستوى البرد خارج البيت بمقدار تبريد البابين معاً، فلا فائدة في إغلاق أحد البابين، ولكن من المستحيل أن تتسرب أخطاء الصورة عن طريق المادة، أو أخطاء

١ـ راجع كتاب: (سير حكمت در أُروبا)، المجلد الأول، ص ١٣٨ و١٦٣.

المادة عن طريق الصورة، فمع فرض عدم التمكن من الحيلولة دون الوقوع في خطأ المادة، يمكن أن نجني فائدة نسبية بتلافي أخطاء الصورة.

الدرس الخامس عشر

أهمية القياس (٣)

ذكرنا في الدرس السابق الإشكالات التي أُوردت على عدم جدوائية المنطق الأرسطي، وسنتعرض هنا إلىٰ الإشكالات التي سجلت على المنطق ووصفته بالخواء والبطلان. ونود التنويه إلىٰ أنّ أكثر الإشكالات التي سنذكرها نروم منها توضيح الفكرة للطلاب؛ ليكونوا على بيّنة من الهجمات التي شُنّت على المنطق الأرسطي، وسنكتفي بالإجابة عن بعضها ؛ لأنَّ أجوبة بعضها الآخر بحاجة إلىٰ دراسة الفلسفة، فلابد لمعرفتها من الرجوع إلىٰ الفلسفة.

١ ـ إن أهمية المنطق منوطة بأهمية القياس ؛ لأن وظيفته بيان قواعد القياس الصحيحة، ولاسيما القياس الاقتراني، ويحظى الشكل الأول منه بالمنزلة الأولى من بين الأشكال الثلاثة الأُخرى ؛ لاعتمادها عليه دون العكس. إلّا أنّ الشكل الأول ـالذي يُعدُّ أساس المنطق وحصنه المنيع ـ باطل؛ للزوم الدور منه، فيكون المنطق باطلاً من الأساس.

بيان ذلك: أننا حينما نقول في الشكل الأول:

كلّ إنسان حيوان (الصغرى).

وكلّ حيوان جسم (الكبرى).

إذن كلّ إنسان جسم (النتيجة).

يتوقف العلم بقولنا: (كلّ إنسان جسم) على العلم بـالمقدمتين، ومـن بـينهما الكبرى؛ وذلك لترتبه عليهما. وبعبارة ثانية: العـلم بـالنتيجة مـتوقف عـلى العـلم بالكبرى، ثم إنّ الكبرى ـ باعتبارها كلّية لا تتضح إلّا إذا اتضحت جميع جزئياتها ـ يتوقف العلم بها على العلم بجسمية جميع أنواع الحيوان، ومنها الإنسـان. فـالعلم بالكبرى (كلّ حيوان جسم) يتوقف على العلم بالنتيجة، وقد تقدم أن العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالكبرى، وهذا دور واضح.

وهذا الإشكال أورده أبو سعيد أبو الخير على ابن سـينا حـينما التـقيا فـي نيسابور بناءً على ما في كتاب (نامۀ دانشوران)، وقد أجاب عنه ابن سينا بجواب مختصر نذكره أولاً مع إضافات توضيحية من عندنا لاحتمال عدم استيعاب البعض له، ثم نذكر نصّ الجواب فيما بعد، فنقول:

أولاً: إنّ هذا الإشكال نفسه قياس من الشكل الأول ؛ لأنّ مفاده:

الشكل الأول دورٌ.

والدور باطلٌ.

إذن الشكل الأول باطل.

وبما أن الشكل الأول باطل فتبطل تبعاً له جميع أشكال القياس لابتنائها عليه ؛ وذلك طبقاً للقاعدة القائلة: (كلّ ما يُبنى على الباطل باطل).

فاستدلال أبي سعيد على بطلان الشكل الأول ـ كما ترى ـ قياس من الشكل الأول، فإذا كان الشكل الأول باطلاً، يبطل استدلال أبي سعيد أيضاً لرجوعه إليه، فقد أراد أبو سعيد إبطال الشكل الأول بالشكل الأول، وهو خُلف.

ثانياً: لابد من تحليل قول المشكل: (إن العلم بالكبرى الكلّية مـتوقف عـلى العلم بجزئياتها).

فإن كان مراده: أنَّ العلم بالكبرى متوقف عـلى العـلم التـفصيلي بـجزئياتها ـ بمعنى أنه لابد أولاً من استقراء الجزئيات واحدة واحدة حتى يحصل العلم بالكلّي ـ فهو غير صحيح ؛ لأن العلم بالكلّي لا ينحصر في استقراء الجزئيات؛ لأننا نعلم

ببعض الكلّيات ابتداءً من دون سبق تجربة واستقراء، كعلمنا باستحالة الدور، كما نعلم ببعض الكلّيات عن طريق تجربة بعض الجزئيات المعدودة من دون حاجة إلىٰ إجراء التجربة على جميع الموارد، من قبيل علم الطبيب بخواص الدواء وتطور حالة المريض، وحينما نحصل على كلّي بتجريب بعض الحالات نعمد إلىٰ تأليف قياس لتسرية الحكم إلىٰ جميع الموارد الأُخرى.

وإن كان المراد: أن العلم بالكبرى علم إجمالي بجميع الجزئيات ومنها النتيجة ـ أي أنَّ العلم بالنتيجة ينطوي تحت العلم بالكبرى ـ فهو صحيح، إلّا أنّ المطلوب في النتيجة والذي نؤلف على أساسه القياس هو تحصيل العلم التفصيلي، لا العلم الإجمالي البسيط والتضمني.

إذن العلم التفصيلي بالنتيجة ـ في كلّ قياس ـ يتوقف على العلم الإجمالي بها ضمن الكبرى، ولا محذور ولا دور في ذلك، لاختلاف العلمين في الإجمال والتفصيل.

أما نصّ جواب ابن سينا فهو: «إنّ العلم بالنتيجة تفصيلي فيها، وإجمالي وانطوائي في ضمن الكبرى، فهما علمان».

٢ ـ القياس إما تكرار للمعلوم، وإما مصادرة للمطلوب ؛ لأننا حينما نؤلف قياساً فنقول:

كلّ إنسان حيوان.

وكلّ حيوان جسم.

إذن كلّ إنسان جسم.

إمّا أن نعلم أن الإنسان ـ الذي هو أحد أنواع الحيوان ـ جسم أيضاً، وذلك ضمن علمنا بالكبرى، وإما لا. فإن كنا نعلم تكون النتيجة معلومة في الكبرى من الأول، فذكرها تكرار لما هو معلوم، وليس شيئاً جديداً. وإن كنا نجهل هذه القضية نكون قد وضعناها ضمن الكبرى دليلاً على نفسها مع جهلنا بها، وهذا مصادرة للمطلوب، لأننا جعلنا شيئاً مجهولاً دليلاً على نفسه.

وهذا الإشكال أورده (ستيوارت ميل) الفيلسوف الإنجليزي الشهير في القرن الميلادي التاسع عشر (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م)[١].

وليس فيه ـ كما ترى ـ شيء جديد، فهو يشارك إشكال أبي سعيد أبو الخير في أن علمنا بالكبرى يستلزم العلم بالنتيجة (عن طريق الاستقراء)، وجوابه ما ذكرناه سابقاً. وأمّا جواب السؤال القائل: (هل النتيجة معلومة في ضمن الكبرى؟) فهو ما ذكره ابن سينا لأبي سعيد من أنَّ النتيجة معلومة إجمالاً ومجهولة تفصيلاً، وعليه لا يلزم منه تكرار المعلوم ولا مصادرة المطلوب.

٣ ـ إنّ المنطق الأرسطي منطق قياسي، وأساس القياس يقوم على أنَّ حركة الذهن الفكرية من الأعلى إلىٰ الأسفل، فهي (نزولية) دائماً، أي: أنَّ الذهن ينتقل من الكلّي إلىٰ الجزئي، فقد كان التصور في الماضي جارياً على أن الذهن يدرك الكلّيات أولاً ثم يتوصل من خلالها إلىٰ الجزئيات، إلّا أن الدراسات الأخيرة لعلم النفس الحديث حول حركة الذهن ونشاطه أثبتت عكس ذلك، وأنَّ حركة الذهن (صعودية) دائماً، فهي تنطلق من الجزئي إلىٰ الكلّي، وعليه يكون الأُسلوب والتفكير القياسي باطلاً، فينحصر الطريق في التفكير الاستقرائي.

وهذا الإشكال بيان علمي لما تقدم في الإشكالات السابقة، وجوابه: أن حصر حركة الذهن بالحركة الصعودية ليس صحيحاً أبداً، فقد ذكرنا مراراً أن كلّا من التجربة نفسها والاستنتاج العلمي من الأُمور التجريبية خيرُ دليل على أنَّ للذهن حركة صعودية ونزولية؛ وذلك لأنَّ الذهن يستنبط قاعدة كلّية بإجراء التجربة على عدد من الموارد، فتكون حركته صعودية، ثم يؤلف من هذه القاعدة الكلّية قياساً، فيعممها على سائر الموارد الأُخرى، فتكون حركته نزولية وقياسية.

هذا بالإضافة إلىٰ أنّ القواعد الذهنية القطعية ليست تجريبية وحسّيّة بأجمعها، فإن حكم الذهن ببطلان الدور، واستحالة تواجد الجسم في مكانين في آنٍ واحد،

١ـ راجع: (المنطق الصوري)، لعلي سامي النشار، ص ٢١ ـ ٢٢، و(سير حكمت در أُروبا)، المجلد الثالث، في ترجمة حياة (ستيوارت ميل) وبيان فلسفته، وكتاب (منطق صوري)، للدكتور: محمد الخوانساري، المجلد الثاني، ص ١٨٣.

وعشرات الأمثلة التي يحكم فيها بالامتناع أو الضرورة، لا يمكن بوجهٍ أن تكون حسِّيَّة استقرائية أو تجريبية.

والعجيب أن هذا الاستدلال القائل: (إن القياس انتقال من الكلّي إلىٰ الجزئي، والانتقال من الكلّي إلىٰ الجزئي خاطئ ومحال، فيكون القياس خطأً ومحالاً) هو بنفسه استدلال قياسي من النوع النزولي، فكيف يحاول المستدل إبطال القياس بما يراه باطلاً ؟ فإذا بطل القياس بطل الدليل المذكور أيضاً، إذن لا دليل على بطلان القياس.

٤ ـ يفترض المنطقُ الأرسطي أن الارتباط بين شيئين في قضية يكون دائماً على هيئة (الاندراج) ؛ لذا حصر القياس في الاستثنائي والاقتراني، كما حصر القياس الاقتراني بالأشكال الأربعة المعروفة، مع أن هناك رابطة من نوع آخر غير الاندراج، وهي رابطة (التساوي) أو (الأكبرية) أو (الأصغرية) مما يستعمل في الرياضيات، من قبيل قولهم:

الزاوية (ألف) تساوي الزاوية (باء).

والزاوية (باء) تساوي الزاوية (جيم).

إذن الزاوية (ألف) تساوي الزاوية (جيم).

وهذا القياس لا ينسجم مع أيّ واحد من الأشكال المنطقية الأربعة ؛ لعدم تكرر الحدّ الأوسط فيه، فالمحمول في القضية الأُولى عبارة عن مفهوم (التساوي)، والموضوع في القضية الثانية عبارة عن (الزاوية) لا (التساوي)، وبرغم ذلك تجد أنَّ هذا القياس منتج.

وقد ذكر هذا الإشكال المناطقة الرياضيون المعاصرون، من قبيل (برتراند رسل وغيره.

وجوابه: أنّ المناطقة ـ وعلىٰ الأقل المسلمون منهم ـ عرفوا هذا القياس، وسمّوه بقياس المساواة، إلّا أنهم يرجعونه إلىٰ عدّة قياسات اقترانية، فيكون الارتباط فيه اندراجياً أيضاً، وعلى من أراد التوسع مراجعة الكتب المنطقية نظير

(الإشارات والتنبيهات).

٥ ـ إن هذا المنطق ناقص حتى من ناحية الصورة، لأنه لم يفرق بين القضايا الحملية الحقيقية وغير الحقيقية، من قبيل: (كلّ إنسان له قلب) التي هي في قوة قولنا: (إذا وجد شيء وكان إنساناً فلابد أن يكون له قلب بالضرورة)، وعدم التفريق بينهما أدى إلىٰ وقوع أخطاء كبيرة فيما وراء الطبيعة.

وجوابه: أن المناطقة المسلمين التفتوا إلىٰ هذه المسألة بشكل كامل، وفرقوا بين هذه القضايا، فذكروا للقياس شروطاً. إلّا أننا نتجنب الدخول في هذا البحث لتشعب أطرافه.

٦ ـ إن المنطق الأرسطي قائم على أساس المفاهيم والكلّيات الذهنية مع أن المفهوم الكلّي لا حقيقة له، فجميع التصورات الذهنية جزئية. فالكلّي ليس سوى لفظ أجوف.

وهذا الإشكال أورده (ستيوارت ميل) أيضاً، وهذه النظرية معروفة باسم (النظرية الإسمية).

وقد أُجيب عنه في الفلسفة بشكل واضح.

٧ ـ يقوم المنطق الأرسطي على أساس (الهوية)، إذ يتصور أنَّ كل شيء هو نفسه دائماً، وعليه تكون المفاهيم في هذا المنطق جامدة وغير متحركة، مع أنَّ الحركة هي الأساس الذي يحكم الواقعيات والمفاهيم، والحركة عين التبدل والتغير من شيء إلىٰ آخر، فلا ينسجم هذا المنطق مع الواقعيات. فالمنطق الصحيح هو المنطق الذي يحرك المفاهيم، ويبتعد عن الهوية، وهو المنطق الديالكتيكي.

وقد أورد هذا الإشكال أتباع منطق (هيجل)، وبخاصة أتباع (المادية الديالكتيكية)، وقد بحثناه في الجزأين الأول والثاني من أُصول الفلسفة. والتحقيق في ذلك أيضاً خارج عن وظيفة هذه الدروس.

٨ ـ بُني هذا المنطق على أساس امتناع التناقض، مع أن أصل التناقض من أهم الأُصول التي تحكم الواقع والذهن.

وجوابه موجود أيضاً في الجزأين الأول والثاني من (أُصول الفـلسفة)، وقـد بحثنا أصل امتناع التناقض في درس متقدم، وسنبحثه في كلّيات الفلسفة أيضاً.

الدرس السادس عشر

الصناعات الخمسة

بحثنا في الدروس السابقة مواد القياس مراراً، ففي القياس الآتي:

سقراط إنسان.

وكلّ إنسان فانٍ.

إذن سقراط فانٍ.

تشكل القضيتان (الصغرى والكبرى) مادة القياس، ولكلتا القضيتين هنا شكلهما الخاص، فالحدّ الأوسط متكرر هذا أولاً، وثانياً: وقع الحدّ الأوسط محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى، وثالثاً: الصغرى موجبة، ورابعاً: الكبرى كلّيّة. وجميع هذه الأُمور شكلت صورة القياس، وأعطت لهاتين القضيتين شكلاً خاصاً.

أما من ناحية الأثر والفائدة فالقياسات على خمسة أنواع مختلفة ترتبط جميعاً بمادة القياسات دون صورها، فالمستدل بالقياس يستهدف واحداً من هذه الآثار الخمسة المترتبة عليه.

فالأثر تارة يترتب على القياس يقيناً، فيهدف المستدل حقّاً إلىٰ تحويل المجهول إلىٰ معلوم، وهذا هو المتداول في الفلسفة والعلوم، ولابد حينها من استعمال المواد اليقينية التي لا تقبل الشك والتردد.

وتارة يراد من القياس التغلب على الخصم فقط، فلا ضرورة حينئذ إلى استعمال القضايا اليقينية، بل تكفي القضايا التي يرضاها الخصم، وإن لم تكن يقينية.

وأُخرى نروم إقناع المخاطب بغية حثّه على عمل أو صدّه عنه، فيكفي في هذه الصورة الاستدلال بالأُمور الظنيّة، وغير القطعية، كما لو أردنا أن نصد شخصاً عن عمل قبيح فنبين له مضاره المظنونة والمحتملة.

وتارة يهدف المستدل إلىٰ مجرد تحسين أو تقبيح المطلوب لدى المخاطب، فيخلع عليه في استدلاله حُلَّة وهميّة جميلة أو قبيحة.

وأُخرى يهدف إلىٰ مجرد تضليل المخاطب وإيقاعه في الاشتباه، فيستعمل حينها قضايا غير يقينية بدل اليقينية، أو قضية غير مقبولة مكان أُخرى مقبولة، أو غير ظنيّة مكان أُخرى ظنيّة.

فالإنسان يستهدف في استدلاله إما كشف الحقيقة، وإما إخضاع الخصم وسدّ الطريق على تفكيره، وإما إقناعه بترك أمرٍ أو فعله، وإما مجرد التلاعب بمشاعره وأحاسيسه من خلال تحسين القبيح وتقبيح الحسن، وإما جعل الجميل أجمل والقبيح أقبح، وإما أن يهدف إلىٰ التضليل. وقد ثبت بالاستقراء انحصار القياسات من ناحية الأهداف في هذه الأنواع الخمسة، وتختلف مواد القياس من ناحية بلوغ هذه الأهداف.

١ ـ يسمّى القياس الذي يراد منه اكتشاف الحقائق بـ (البرهان)، ولابد أن تكون مواده إمّا من المحسوسات، كأن يقال: (الشمس جسم منير)، وإما من المجرّبات، كما في قولنا: (البنسلين يقضي على سبب الالتهاب في الجسم)، وإما من البديهيات الأولية، كما في قولنا: (المساويان للمساوي متساويان)، وغير ذلك من القضايا اليقينية مما لا حاجة إلىٰ ذكره.

٢ ـ ويسمّى القياس الذي يراد منه التغلب على الخصم بـ (الجدل)، ولابد أن يتألف من المواد التي يسلم الخصم بصحتها، يقينية كانت أو لا، مقبولة عند عامة الناس أو غير مقبولة، كما لو ارتضى شخص كلام فيلسوف أو فقيه، فندينه به، مع أننا لا نسلم بذلك الكلام، ولذلك أمثلة كثيرة، إلّا أننا نكتفي بذكر قصة تشتمل على مثاله: عقد المأمون العباسي مجلساً للمناظرة بين علماء الأديان والمذاهب حضره

الإمام الرضا عليه السلام نائباً عن المسلمين، فناظره عالم نصرانيّ في أُلوهية عيسى، إذ كان النصراني يرى أنه عليه السلام إله، فقال له الإمام عليه السلام: كلّ ما في عيسى جميل بيد أنه كان يتقاعس عند العبادة، خلافاً لسائر الأنبياء! فقال النصراني: عجيب منك هذا ! وهل كان بين الناس من هو أعبد من عيسى عليه السلام ؟! وما إن أقرّ النصراني بهذه الحقيقة حتى بادره الإمام عليه السلام قائلاً: (من الذي كان يعبده عيسى عليه السلام ؟ أو ليست العبادة دليلاً على العبودية وعدم الأُلوهية)؟ فألزمه عليه السلام بأمر مقبول عنده، وهو مقبول لدى الإمام عليه السلام أيضاً.

٣ ـ أمّا القياس الذي يستهدف إقناع الخصم وإذعانه وحثّه على فعل شيء أو صدّه عنه ـ وإن كان ظنياً ـ فيسمى بـ (الخطابة). ولابد أن يتألف من المواد التي تؤدي بالخصم إلىٰ الظن علىٰ الأقل، كأن نقول له: (حبل الكذب قصير)، أو: (الجبان فاشل في حياته).

٤ ـ ويسمّى القياس الذي يستهدف إلباس المطلوب حلّة وهمية جميلة أو قبيحة بـ (الشعر)، ومن هذا القبيل جميع التشبيهات والاستعارات والمجازات، والشعر يوظف الخيال مباشرة، وبما أن هناك ارتباطاً بين التصورات والمشاعر، وأن كلّ تصور يوقظ الشعور، سيطر الشعر على المشاعر والأحاسيس، فنراه يدعو الإنسان أحياناً إلىٰ فعل الأعاجيب، أو يصدّه عنها.

٥ ـ ويسمّى القياس الذي يهدف إلىٰ تضليل الخصم بـ (المغالطة) أو (السفسطة)، وتجب دراسة فن المغالطة كما تجب دراسة السموم والمكروبات الضارة للاحتراس منها، وتحذير الآخرين من خطرها، ومعالجة ضحاياها.

وقد ذكر المناطقة ثلاثة عشر نوعاً من المغالطة، ولا يسعنا ذكرها مفصلة بأجمعها، بل نكتفي بالإشارة إلىٰ بعضها.

تنقسم المغالطة بشكل عام إلىٰ قسمين: لفظية ومعنوية.

أما اللفظية فهي التي يكون اللفظ فيها سبباً في وقوع المغالطة، وذلك كما لو جُعل اللفظ المشترك (حدّاً أوسط) في القياس، وأُريد في الصغرى معناه الأول، وفي

الكبرى الثاني، فيتكرر اللفظ فقط دون المعنى، فتكون النتيجة خاطئة قهراً، فلو قيل:

الجاسوس عين.

والعين ينبوع.

إذن الجاسوس ينبوع.

كان ذلك من باب (المغالطة).

أو وصفنا إنساناً ـ لمكان قوته ـ بالأسد مجازاً، فقلنا: (زيد أسد)، ثم ألّفنا من ذلك قياساً يقول:

زيدٌ أسدٌ.

والأسدُ مفترس.

إذن زيد مفترس.

كان ذلك (مغالطة) أيضاً.

أما المغالطة المعنوية فلا ربط لها بالألفاظ، بل هي مرتبطة بالمعاني، ومثالها ما تقدم عن ديكارت في نفي أهمية القياس، إذ قال: «إذا كانت المقدمات في القياس معلومة فالنتيجة معلومة قهراً من دون حاجة إلىٰ قياس، وإذا كانت مجهولة لا يمكن للقياس أن يجعلها معلومة، فلا جدوى للقياس على كلّ حال».

فالمغالطة تكمن في قوله: (إذا كانت المقدمات معلومة فالنتيجة معلومة قهراً)، فإن معرفة المقدمات لا توجب معرفة النتيجة قهراً، بل تحتاج مضافاً إلىٰ ذلك إلىٰ اقتران بعضها ببعض، كما ينبغي لهذا الاقتران أن يكون بشكل خاص يتكفل المنطق ببيانه، فليس كلّ اقتران منتجاً. وهذا منشأ المغالطة في القياس المذكور.

وبإمكانك أن ترى المغالطات في كلمات المتفلسفين أكثر من القياسات الصحيحة، ومن هنا تتضح ضرورة دراسة فن المغالطة وتطبيق المغالطات على مواردها، لاكتشاف أنها من أي نوع من أنواع المغالطة.

(تم كتاب المنطق بحوله تعالى)

الفلسفة

الدرس الأول

ماهي الفلسفة ؟ (١)

أول ما ينبغي معرفته عن الفلسفة أن نحدد معناها، ولكن نظراً إلىٰ الخلط الواقع في الإجابة عن هذا السؤال لابد قبل كل شيء من مقدمة قصيرة تذكر عادة في المنطق:

التعريف اللفظي والتعريف المعنوي

يقول المناطقة: حينما يسأل عن ماهية الشيء يكون مورد السؤال مختلفاً، فتارة يسأل عن مفهوم اللفظ ومعناه، أي: حينما نسأل: ماهو الشيء الكذائي؟ يكون المراد بـ(ما هو) الاستفهام عن المعنى اللغوي أو الاصطلاحي لذلك اللفظ؟ فلو أننا قرأنا كتاباً، وواجهنا لفظ (العنقاء)، ولم نعرف معناه، وسألنا شخصاً: ماهي العنقاء؟ فسيجيب: طائر خرافي، أو واجهنا لفظ (الكلمة) في كلام المناطقة، وسألنا آخر عن معناها في مصطلحهم، فسيقول: (الكلمة) في مصطلح المناطقة عبارة عن (الفعل) في مصطلح النحاة.

وبديهي أن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة وضعية واصطلاحية، سواء أكان اصطلاحاً مخصوصاً أم عامّاً.

ولا بد للإجابة عن ذلك من الرجوع إلىٰ موارد الاستعمال أو الكتب اللغوية،

ومن المحتمل أن يكون لمثل هذا السؤال عدّة أجوبة صحيحة؛ إذ يمكن أن يكون للّفظ الواحد معانٍ مختلفة لاختلاف الأعراف، فقد يكون له معنى في عرف المناطقة والفلاسفة، ومعنى آخر في عرف الأُدباء، كما أنّ للفظ (الكلمة) معنى في العرف العام وعرف الأُدباء، ومعنى آخر في عرف المناطقة، أو لفظ (القياس) الذي له معنى في عرف المناطقة، ومعنى آخر في عرف الفقهاء والأُصوليين.

وحينما يكون للّفظ في العرف الواحد معنيان أو عدّة معانٍ لابد أن نقول: إنّ هذا اللفظ يطلق في المصطلح الكذائي على هذا المعنى، وفي المصطلح الآخر على معنى آخر، ويسمّىٰ جواب هذه الأسئلة بـ(التعريف اللفظي).

وتارة لا يكون مورد السؤال معنى اللفظ، بل حقيقة المعنى؛ وذلك لأننا نعرف معناه، إلّا أننا نجهل حقيقته وكنهه، فلو سألنا: (ماهو الإنسان)؟ لما كان يعني ذلك اننا نجهل معنى الإنسان اللغوي؛ إذ كلنا يعلم أن لفظ الإنسان قد وضع لهذا الكائن المخصوص الناطق الذي يقف على رجليه بقامته المستوية، بل السؤال عن ماهية الانسان وحقيقته، وعندها لا يكون الجواب الصحيح عن هذا السؤال إلّا واحداً فلا يمكن أن تكون له عدّة أجوبة صحيحة، ويسمّى جواب هذا النوع من الأسئلة بـ(التعريف الحقيقي).

والتعريف اللفظي مقدم على التعريف الحقيقي، أي: لابد من بيان مفهوم اللفظ أولاً، ثم تعريف المعنى المحدد تعريفاً حقيقياً، وإلّا وقعنا في نزاعات ومغالطات لا داعي إليها؛ إذ لو كان للفظ عدّة معانٍ لغوية واصطلاحية وغفلنا عن ذلك، يحتمل أن تنظر كلّ جماعة إلىٰ أحد معانيه اللغوية أو الاصطلاحية، فتعرّفه على ذلك الأساس غافلة عن أن الجماعة الأُخرى تنظر إلىٰ معناه الآخر، فيعود النزاع بينهما لفظياً.

إن عدم التفريق بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى قد يؤدي أحياناً إلىٰ سراية التغيرات الطارئة على المعنى اللفظي إلىٰ حقيقة ذلك المعنى، فمن الممكن مثلاً أن يوضع اللفظ المخصوص ابتداءً إلىٰ الكلّ، ثم تتغير المصطلحات بعد ذلك، فيستعمل اللفظ نفسه في الجزء، فلو لم يفرق الشخص بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى يتصور

أن ذلك (الكلّ) قد (تجزّأ) حقيقةً، برغم أنه لم يحدث أيّ تغيير في ذلك الكلّ سوى أن اللفظ المستعمل فيه قد استعمل في جزئه.

وقد كثر هذا الخلط في (الفلسفة) عند فلاسفة الغرب عموماً، وعند مقلديهم من الشرقيين، وربما نوفق إلىٰ توضيح ذلك في الدروس المقبلة.

إنّ كلمة (الفلسفة) بوصفها عنواناً اصطلاحياً قد مرّت بتعريفات متعددة، فقد عرّفتها كلّ مجموعة من الفلاسفة بتعريف مخصوص، إلّا أن هذا الاختلاف في التعاريف والتعابير لا يرجع إلىٰ حقيقة واحدة، فكلّ مجموعة استعملت هذا اللفظ في معنىً مخصوص، وعرفته على أساسه.

فإنّ ما يكون فلسفة في نظر بعض لا يكون كذلك في نظر غيرهم، فإنهم إمّا أن ينكروا أهميته، أو يطلقوا عليه تسمية أُخرى، أو يعدّوه جزءاً من علم آخر. ولذلك نحاول للإجابة عن السؤال القائل: (ما هي الفلسفة ؟) أن نأخذ بنظر الاعتبار مختلف المصطلحات، وسنجيب عنه أولاً من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين، ولابدّ قبل كلّ شيء من البحث عن الجذور اللغوية لهذه الكلمة.

لفظ الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية. فقد أجمع العلماء ـ ممن اطلع قديماً وحديثاً على اللغة اليونانية، وتاريخ اليونان العلمي القديم ـ على أنّ هذه الكلمة معربة (فيلوسوفيا)، وهي منحوتة من كلمتين: (فيلو) و(سوفيا)، والأُولى تعني (الحبّ)، والثانية تعني (الحكمة)، فيكون معنى (فيلوسوفيا): حبّ الحكمة. ولذا وصف أفلاطونُ سقراطَ بأنه (فيلاسوفوس)، بمعنى محبّ الحكمة[1].

وقد ظهرت قبل سقراط جماعة سمّت نفسها (سوفيست)، أي: العالم، فاتخذت من إدراك الإنسان مقياساً لمعرفة الحقائق، واستعملت المغالطة في استدلالاتها،

١ـ الملل والنحل للشهرستاني، المجلد الثاني، ص ٢٣١، وتاريخ الفلسفة، للدكتور (هومن)، المجلد الأول، ص ٢٠.

حتى أفرغت كلمة (سوفيست) من معناها الأصيل تدريجياً، وصارت تستعمل في المغالِط، فعاد لفظ (السوفيست) مرادفاً للمغالطة، وقد عـرّبت بـ(السـفسطة) التـي لازلنا نستعملها في المغالطة.

وقد امتنع سقراط من تسمية نفسه بـ(السوفيست) بمعنى العالم، إما تواضعاً وإمّا احترازاً من عدّه ضمن جماعة السوفيست المتقدمة[1]، وسمّى نفسه بـ(الفيلسوف)، بمعنى (محبّ العلم)، حتى ارتقت كلمة (فيلوسوفيا) تدريجياً من مـفهوم (مـحبّ العلم) إلىٰ مفهوم (العالم)، بعكس كلمة سوفيست التي انحطت من مفهوم (العالم) إلىٰ مفهوم (المغالط)، فصارت كلمة الفلسفة مرادفة للعلم، وعليه لم يطلق (الفيلسوف) بمعناه الاصطلاحي على شخص قبل سقراط، كما أنها لم تطلق على شخص بعده رأساً، ولم يكن لكلمة الفلسفة مفهوم محدد آنذاك، وقيل: إن أرسطو لم يستعمل هذه الكلمة، بل شاعت كلمتا الفلسفة والفيلسوف بعد ذلك.

في مصطلح المسلمين:

أخذ المسلمون هذه الكلمة من اليونانية، فعرّبوها، وأعـطوها طـابعاً شـرقياً، واستعملوها في مطلق العلوم العقلية.

ليست الفلسفة في المصطلح الشائع بين المسلمين اسماً لفن أو علم مخصوص، فإنهم يدرجون جميع العلوم العقلية ـ في قبال النـقلية مـن قـبيل: اللـغة والنـحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والعروض والتفسير والحديث والفقه والأُصول ـ في عنوان الفلسفة، وقد كان لكلمة (الفلسفة) مفهوم عام آنذاك، فكانت تطلق على الشخص الجامع لجميع العلوم العقلية أعم من الإلهيات والريـاضيات والطـبيعيات والسياسة والأخلاق وتدبير المنزل، حتى اشتهرت هذه العبارة بينهم: (الفـيلسوف عالم عقلي مضاهٍللعالم العيني).

وقد استعمل المسلمون لفظتي: الفـلسفة والحكـمة فـي مـقام بـيان التـقسيم

١ـ تاريخ الفلسفة، للدكتور (هومن)، المجلد الأول، ص ١٦٩.

الأرسطي للعلوم، وكانوا يقولون: إن الفلسفة ـ أي: العلوم العقلية ـ تنقسم إلىٰ قسمين: نظرية وعملية.

أمّا النظرية: فهي التي تبحث في الأشياء كما هي، [وكما ينبغي أن تعلم]، وأما العملية: فهي التي تبحث في أفعال الإنسان كما ينبغي أن تكون [وتفعل].

والفلسفة النظرية على ثلاثة أقسام:

الإلهيات أو (الفلسفة العليا)، والرياضيات أو (الفلسفة الوسطى)، والطبيعيات أو (الفلسفة السفلى).

وتشتمل الفلسفة العليا أو الإلهيات بدورها على فنين: الأحكام العامة [للوجود]، والإلهيات بالمعنى الأخص [معرفة الله].

والرياضيات على أربعة أقسام، وكلّ واحد منها علم برأسه، وهي: الحساب، والهندسة، والهيئة، والموسيقى.

وللطبيعيات أقسام كثيرة.

وتنقسم الفلسفة العملية أيضاً إلىٰ: علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

فالفيلسوف الكامل ـ بناءً على ذلك ـ هو المستوعب لجميع العلوم المذكورة.

الفلسفة الحقيقية أو العلم الأعلى

ومن بين الأقسام المختلفة للفلسفة يحظى واحد منها بدرجة سامية لدى الفلاسفة، وهو المعروف بينهم بالأسماء الآتية: الفلسفة الأولى، الفلسفة العليا، العلم الأعلى، العلم الكلّي، الإلهيات، ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)؛ إذ يمتاز هذا العلم من سائر العلوم أولاً: باعتباره أكثرها برهاناً ويقيناً لدى المتقدمين، وثانياً: بكونه حاكماً على سائر العلوم، فهو سلطانها؛ وذلك لاحتياج العلوم الأُخرى إليه بشكل كامل دون العكس، وثالثاً: بكونه أكثر العلوم شمولاً واستيعاباً[1].

١ـ لايسعنا في هذه البحوث المختصرة إثبات هذه الامتيازات الثلاثة، فعلى من أراد التفصيل مراجعة ⇦

ويرى هؤلاء الفلاسفة أنّ هذا العلم هو الفلسفة الحقيقية، لذا تطلق الفلسفة أحياناً على هذا العلم خاصة، ولكنه إطلاق نادر.

إذن كان للفظ الفلسفة معنيان عند الفلاسفة المتقدمين:

أحدهما: المعنى الشائع، وهو عبارة عن مطلق العلم المعقول الشامل لجميع العلوم غير النقلية، والآخر: المعنى غير الشائع، وهو علم الإلهيات أو الفلسفة الأولى، وهو واحد من شُعب الفلسفة النظرية الثلاثة.

ولو أردنا تعريف الفلسفة بناءً على مصطلح المتقدمين ـ آخذين بنظر الاعتبار المصطلح الشائع ـ نجدها عامة، لا تقتصر على فنٍّ وعلمٍ مخصوص، فليس لها تعريف معين، فالفلسفة ـ طبقاً لهذا المصطلح ـ تعني العلم غير النقلي، والفيلسوف يعني المستوعب لجميع العلوم، وباعتبار هذه الشمولية في مفهوم الفلسفة يقال: إن الفلسفة كمال نفساني من الناحية النظرية والعملية.

ولو أخذنا المصطلح غير الشائع، وأردنا من الفلسفة ذلك العلم الذي عنونه المتقدمون بالفلسفة الحقيقية، أو الفلسفة الأولى، أو العلم الأعلىٰ، يكون للفلسفة تعريف مخصوص، ويكون جواب السؤال القائل: (ما هي الفلسفة ؟) هو: (العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود، لا من حيث تعينه المخصوص، كأن يكون جسماً أو كمّاً أوكيفاً أو إنساناً أو نباتاً أو غير ذلك).

وتوضيح ذلك أن معلوماتنا على نوعين: فهي إما أن تخصّ نوعاً وإمّا جنساً معيناً، وبعبارة أُخرى: تخصّ الأحوال والأحكام والعوارض المخصوصة لنوع أو جنس معين، كعلمنا بأحكام الأعداد، أو المقادير، أو أحوال النباتات وآثارها، أو أحكام جسم الإنسان وأحواله وآثاره، وأمثال ذلك، ونسمّي الأول منها: علم الحساب، أو علم معرفة الأعداد، والثاني: علم الهندسة، أو معرفة المقادير، والثالث: علم النباتات، والرابع: علم الطبّ، أو علم معرفة الأبدان، وهكذا سائر العلوم من قبيل: معرفة أحوال السماء والأرض والمعادن والحيوانات، وعلم النفس والاجتماع

⇐الفصول الثلاثة الأولى من إلهيات الشفاء، وبداية الجزء الأول من الأسفار.

والذرّة وغيرها.

أو أنها لا تخص نوعاً معيناً، فلا تكون للموجود تلك الآثار والأحوال والأحكام بما هو نوع مخصوص، بل بما هو (موجود)، وبعبارة أُخرى: إننا تارة ندرس العالم من حيث الكثرة، والموضوعات المنفصل بعضها عن بعض، وأُخرى ندرسه من حيث الوحدة، أي: نأخذ بنظر الاعتبار (الموجود) بما هو موجود، وبوصفه (واحداً)، وندرس ذلك الواحد بما هو شامل لكلّ شيء.

فلو شبهنا العالم بجسم لوجدنا أن دراستنا لهذا الجسم على نوعين: فبعضها يخصّ أعضاء هذا الجسم من رأسه أو يده أو رجله أو عينه، وبعضها الآخر يخصّ جميع هذا الجسم، من قبيل الأسئلة الآتية : متى وجد هذا الجسم؟ وإلىٰ متى يستمر؟ أو هل هناك معنىً للسؤال عن مجموع هذا الجسم بـ(متى) أساساً؟ وهل لهذا الجسم وحدة حقيقية، فتكون كثرة أعضائه ظاهرية لا حقيقية، أو أنّ وحدته اعتبارية لا تتجاوز الوحدة الصناعية؟ وهل لهذا الجسم مبدأ صدرت عنه سائر الأعضاء؟ فهل له رأس مثلاً، وصار الرأس سبباً لظهور سائر الأعضاء، أو ليس له رأس؟ وهل يتمتع هذا الرأس ـ بناءً على وجوده ـ بعقل شاعر ومدرك، أو هو مجرد رأس أجوف؟ هل يتمتع جميع هذا الجسم بما فيه من العظم والظفر بنوع من الحياة، أو أن شعوره وإدراكه منحصر في بعض الكائنات التي وجدت فيه مصادفة كالديدان التي تظهر في الجثة الهامدة، فتمثل تلك الديدان جميع الحيوانات، ومنها الإنسان؟ هل يتحرك هذا الجسم جميعه نحو هدف معين وكمال منشود، أو أنه بلا هدف؟ هل تظهر الأعضاء وتزول صدفة، أم تخضع لقانون العليّة؛ فلا تقع ظاهرة بلا علّة، ولا يصدر معلول مخصوص إلّا عن علّة معينة؟ هل النظام المسيطر على هذا الجسم حتمي لا يتخلف، أو لا ضرورة فيه ولا حتمية؟ هل لتقدم أعضاء هذا الجسم وتأخرها وترتبها بهذا الشكل المخصوص واقعية أو لا ؟ كم يبلغ عدد الأعضاء الكاملة لهذا الجسم؟ وأمثال ذلك.

فالقسم الذي يقتصر على دراسة أعضاء عالم الوجود يسمّى بـ(العلم)، والذي

يتناول مجموع العالم يسمّى بـ(الفلسفة).

فلهذا العلم إذن نمط مخصوص من المسائل يميزها من سائر مسائل العلوم الأُخرى التي تدرس موجوداً معيناً، فحينما ندرس هذا النمط المعين بلحاظ معرفة (أجزاء العلوم)، ونحاول أن ندرك ـ من الناحية الفنية ـ أن هذا النمط من المسائل من عوارض أي موضوع، نجد أنه من عوارض (الموجود بما هو موجود)، ولا يسعنا توضيح هذا المطلب وشرحه في هذه الدروس، فلا بد من الرجوع في ذلك إلىٰ الكتب الفلسفية الموسعة.

هذا مضافاً إلىٰ أننا ـ إذا أردنا أن نبحث في ماهية الأشياء، من قبيل: ماهية الجسم أو الإنسان وتعريفها الحقيقي، أو أردنا أن نبحث عن وجود الأشياء، من قبيل أن الدائرة الحقيقية أو الخط الحقيقي موجودان أو لا؟ ـ لا بد لنا من الرجوع إلىٰ هذا الفن أيضاً ؛ لأن البحث في هذه الأُمور بحث في عوارض الموجود بما هو موجود، فهو ـ في اصطلاح الماهيات ـ من عوارض وأحكام الموجود بما هو موجود، ولهذا البحث أيضاً أطراف متشعبة لا تسعها دروسنا، فلتطلب في الكتب الفلسفية المطولة.

فنتيجة البحث أنه لو سألنا شخص قائلاً: (ما هي الفلسفة؟)، لقلنا له قبل الجواب: إن لهذا اللفظ مصطلح مخصوص لدى كلّ جماعة، فإن كان المراد تعريف الفلسفة بحسب اصطلاح المسلمين، فالجواب: أن هذه الكلمة اسم جنس لجميع العلوم العقلية، وليست اسماً لعلم مخصوص حتى يمكن تعريفها. وهي ـ بحسب المصطلح غير الشائع ـ اسم للفلسفة الأُولى، أي: العلم الذي يبحث عن أكثر مسائل الوجود كلّية مما لا ربط له بموضوع مخصوص مع ارتباطه بجميع الموضوعات، فهي العلم الذي يدرس الوجود بأجمعه بوصفه موضوعاً واحداً.

الدرس الثاني

ما هي الفلسفة ؟ (٢)

في الدرس المتقدم عرّفنا الفلسفة في مصطلح الفلاسفة المسلمين، وسنتعرض هنا إلىٰ بعض التعاريف الأُخرى للفلسفة بغية الاطلاع عليها إجمالاً.

ولكن قبل الخوض في ذكر التعاريف الجديدة نشير إلىٰ خطأ تاريخي أدّى إلىٰ الوقوع في خطأ آخر.

ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)

إنّ أرسطو أوّل من توصل إلىٰ وجود مجموعة من المسائل لا تدخل في أي علم من العلوم، سواء الطبيعية أو الرياضية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو المنطقية، ولا بدّ من عدّها ضمن علم مستقل، وقد يكون أول من أدرك أنّ (الموجود بما هو موجود) هو المحور الذي يجمع حوله هذه المسائل بوصفها عوارض وأحوالاً له، وربما يكون أول من اكتشف أن الرابط بين مسائل كلّ علم ومميزها من سائر مسائل العلوم الأُخرى هو ما يسمّى بـ(الموضوع) لذلك العلم.

وقد توسعت بالطبع مسائل هذا العلم فيما بعد، فأُضيفت إليه ـ كأي علم آخر ـ بحوث كثيرة، وسيتضح لك ذلك فيما لو قارنت بين ما وراء الطبيعة لـ(أرسطو)، وما وراء الطبيعة لـ(ابن سينا)، وسيزداد الوضوح لو قارنته بما وراء الطبيعة لـ(صدر

المتألهين)، ومهما يكن من شيء فإنّ أرسطو هو أول من اكتشف هذا العلم بوصفه علماً مستقلاً، وأفرد له مكاناً بين العلوم الأُخرى.

إلّا أن (أُرسطو) لم يعنون هذا العلم بعنوان مخصوص، حتى جمعت مؤلفاته بعد ذلك في موسوعة علمية، فوقع هذا العلم في الترتيب بعد (الطبيعيات)، فعرف بـ(الميتافيزيقا)، أي: ما بعد الطبيعة.

ثم جُهلت هذه الحقيقة تدريجاً، فتوهم أن سبب تسمية هذا العلم بـ(ما بعد الطبيعة) أن مسائله أو بعض مسائله ـ من قبيل: الله سبحانه، والعقول المجردة ـ خارجة عن الطبيعة، ولذلك اشكل (ابن سينا) على تسمية هذا العلم بـ(ما بعد الطبيعة) داعياً إلىٰ تسميته بـ(ما قبل الطبيعة)؛ وذلك لأن وجود الله سبحانه قبل الطبيعة لا بعدها[1].

ثم أوقع الخطأ اللفظي والناشئ من الترجمة بعض المتفلسفين المحدثين في خطأ معنوي، فقد تصور جمع غفير من الغربيين أن كلمة (ما بعد الطبيعة) مساوية لـ(ما وراء الطبيعة)، وأن موضوع هذا العلم أُمور خارجة عن الطبيعة، في حين أن موضوعه ـ كما علمنا ـ يشتمل على الطبيعة وما وراءها وكلّ ما هو موجود، ونتيجة هذا الخطأ أنهم عرّفوا (الميتافيزيقا) خطأً بـ (علم يبحث عن الله والأُمور المجردة عن المادّة فقط).

الفلسفة في العصر الحديث

إنّ التغير الذي طرأ على الفلسفة في العصر الحديث ـ الذي بدأ من القرن السادس عشر على يد جماعة على رأسهم الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)، والفيلسوف الإنجليزي (بيكون) ـ هو أن الأُسلوب القياسي والعقلي تخلى عن مكانه في جميع العلوم للأُسلوب التجريبي والحسّي، فخرجت العلوم الطبيعية بأجمعها عن دائرة الأُسلوب القياسي، ودخلت في مجال الأُسلوب التجريبي، في

١ـ الإلهيات من كتاب الشفاء، الطبعة القديمة، ص ١٥.

حين اتخذت الرياضيات حالة نصف قياسية ونصف تجريبية.

ثم ذهب الوهم ببعضٍ إلىٰ عدم جدوائية الأُسلوب القياسي. فلا أساس للعلم الذي يحاول استعمال القياس فقط دون التجربة العملية، وبما أن علوم ما بعد الطبيعة من هذا القبيل ـ أي: لا مدخلية للتجربة فيها ـ ليس لها اعتبار. فمسائل هذا العلم غير جديرة بالبحث والتحقيق نفياً أو إثباتاً. فوضعت هذه الجماعة إشارة بالقلم الأحمر حول العلم الذي كان يعدّ يوماً من أرفع العلوم وأشرفها، بل سلطانها، وألغت وجود علم اسمه ما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى، بل لا يمكن له أن يوجد، وبذلك سلبت الإنسان أعزّ ما يحتاج إليه العقل البشري.

ومنحت جماعة أُخرى الأُسلوب القياسي بعض الاعتبار، ورأت ضرورة الاستفادة منه فيما بعد الطبيعة والأخلاق، وبذلك ظهر مصطلح جديد؛ إذ سُمّي ما يستعمل فيه الأُسلوب التجريبي بـ(العلم)، وما يستعمل فيه القياس ـ أعمّ من الميتافيزيقا والأخلاق والمنطق وغيرها ـ بـ(الفلسفة)، فيكون تعريف الفلسفة ـ في مصطلح هؤلاء ـ عبارة عن: (العلوم التي تُدرس من خلال الأُسلوب القياسي فقط، ولا يتطرق إليها الأُسلوب التجريبي أبداً).

فتكون الفلسفة ـ بناءً على هذا الرأي ـ اسماً عامّاً لا مختصاً كما هو رأي المتقدمين، أي ليست اسماً لعلم معين، بل تنضوي تحتها عدّة علوم، إلّا أن دائرة الفلسفة ـ في مصطلح هؤلاء ـ أضيق منها في مصطلح المتقدمين؛ لاشتمالها على علم ما بعد الطبيعة والأخلاق والمنطق وعلم الحقوق وبعض العلوم الأُخرى، دون الرياضيات والطبيعيات، خلافاً لمصطلح المتقدمين الشامل للرياضيات والطبيعيات أيضاً.

إنّ الجماعة الأولى التي أنكرت ما بعد الطبيعة والأُسلوب القياسي مطلقاً، معتمدة العلوم الحسّيّة والتجريبية فقط، انتبهت شيئاً فشيئاً إلىٰ أنها لو حصرت كلّ الأشياء في العلوم التجريبية ـ وهي علوم ذات مسائل جزئية تبحث في موضوعات مخصوصة ـ ستحرم تماماً معرفة العالم بشكل كلّي، وهو ما تدّعي الفلسفة أو ما بعد

الطبيعة التصدي لبيانه، ومن هنا ظهر تفكير جديد، صار فيما بعد أساس (الفلسفة العلمية)، بمعنى أن الفلسفة التي تعتمد على العلوم اعتماداً كاملاً تتمخض عن مسائل كلّية تسمّى بـ(الفلسفة)؛ وذلك بمقارنة بعض العلوم ببعضها الآخر، وربط مسائلها، والوقوف على نوع من الارتباط الكلّي بين قوانين ومسائل العلوم، وقد سلك هذا الأُسلوب الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت)، والفيلسوف الإنجليزي (هربرت سبنسر).

فلم تعد الفلسفة ـ من وجهة نظر هذه الجماعة ـ علماً مستقلاً بلحاظ الموضع أو المبادئ؛ إذ كان موضوعها (الموجود بما هو موجود)، ومبادؤها ـ أو أهمّ مبادئها في الأقل ـ من البديهيات الأولية، فصارت علماً وظيفته دراسة ما تنتجه العلوم الأُخرى، والربط بينها، واستخراج مسائل أكثرِ كلّية من مسائل العلوم المحدودة، وهذا ما تجده في الفلسفة التحققية (الوضعية) لـ(أوجست كونت)، والفلسفة التركيبية لـ(هربرت سبنسر).

فالفلسفة ـ بنظر هؤلاء ـ ليست علماً مستقلاً عن سائر العلوم، بل نسبة العلوم إلىٰ الفلسفة كنسبة مقدار من المعرفة إلىٰ مقدار أكثر منه، أي: أن الفلسفة إدراك أوسع وأكثر كليةً للأشياء التي تعرفها وتدركها سائر العلوم.

وقد رأى بعض آخر مثل (كانت) أن من الضروري ـ قبل كلّ شيء ـ التحقيق في المعرفة نفسها، والقوة التي أوجدت هذه المعرفة، وهي العقل، فشرع في دراسة عقل الإنسان، وسمّى دراسته بـ(الفلسفة)، أو (الفلسفة النقدية: Critical Philosophy) وفلسفة (كانت) لا تشترك طبعاً مع ما يسمّى عند المتقدمين بالفلسفة إلّا في التسمية، كما أنها لا تشترك مع فلسفة أوجست كونت التحققية (الوضعية)، وفلسفة سبنسر التركيبية إلّا في التسمية أيضاً؛ وذلك لأنها أقرب إلىٰ المنطق ـ الذي هو نوع مخصوص من معرفة التفكير ـ منها إلىٰ الفلسفة التي هي معرفة العالم.

وهكذا أُطلق لفظ الفلسفة في العالم الغربي تدريجاً على ما ليس بعلم، أي: ما لا يندرج في علم معين من العلوم الطبيعية أو الرياضية، ويعدُّ مع ذلك نظرية في

الكون والإنسان أو الاجتماع.

ولو نظر شخص في جميع هذه النظريات وقرأ تعاريفها لما وجد أيّ اشتراك بينها سوى عدم علميتها.

وقد ذكرنا هذا المقدار كنموذج لنعرف أن الفرق بين الفلسفة قديماً وحديثاً ليس كالفرق بين العلوم القديمة والحديثة. فهناك الطبّ القديم والحديث، والهندسة القديمة والحديثة، وعلم النفس القديم والحديث، وعلم النبات القـديم والحـديث، وهكذا... ولا يوجد أيّ فارق ما هوي بين قديمها وحديثها. فلا تطلق كلمة الطبّ قديماً على غير الطبّ حديثاً؛ إذ لكلا الطبين تعريف واحد، وهو عبارة عن: (معرفة أحوال وعوارض جسم الإنسان، من حيث الصحة والسقم)، والاختلاف بين الطبّ القديم والحديث يكمن في طريقة دراسة الظواهر. فإنّ الطبّ الحديث يـمتاز مـن القديم بغلبة الطابع التجريبي عليه، خلافاً للطبّ القديم الذي يـغلب عـليه الطـابع الاستدلالي والقياسي، والشيء الآخر الذي يمتاز به أحدهما من الآخـر أنّ الطبّ القديم ناقص، في حين أن الطبّ الحديث كامل، وهكذا الحال فـي سـائر العـلوم الأُخرى.

أمّا (الفلسفة) فإنها تطلق قديماً وحديثاً على معانٍ مختلفة، ولها بالنسبة إلىٰ كلّ معنى تعريف مستقل، فقد تقدم أن كلمة (الفلسفة) أُطلقت قديماً على (مطلق العلوم العقلية) تارة، واقتصرت على واحد من شعبها تارة أُخرى، وهـو (مـا بـعد الطبيعة)، أو (الفلسفة الأُولى)، كما أُطلقت هذه الكلمة حديثاً على معانٍ مـتعددة، ولكلّ واحد منها تعريفه المخصوص.

انفصال العلوم عن الفلسفة

من الأخطاء الفاحشة والشائعة ـ التي تسربت إلينا من الغرب، وشاعت بـين مقلديهم الشرقيين ـ خرافة انفصال العلوم عن الفلسفة. والذي أدى إلىٰ هذا التوهم هو التغير الذي طرأ على الفلسفة كمصطلح، فذهب بهم الوهم إلىٰ أن التغير قد طرأ

على المعنى، فزعموا أن العلوم قد انفصلت عن الفلسفة. فقد تقدم أن كلمة الفلسفة أو الحكمة كانت تطلق في مصطلح المتقدمين على العلوم العقلية والفكرية غالباً، وعلى هذا المصطلح كانت الفلسفة (اسماً عاماً) و(اسم جنس)، وليست (اسماً مخصوصاً). وفي المرحلة المتأخرة اختص لفظ الفلسفة بما بعد الطبيعة والمنطق ومعرفة الجمال وأمثال ذلك، مما أدّى إلىٰ توهم أن الفلسفة قديماً كانت علماً واحداً يضم مسائل من قبيل: الإلهيات والطبيعيات والرياضيات وسائر العلوم، ثم انفصلت واستقلت الطبيعيات والرياضيات عن الفلسفة.

وهذا من قبيل لفظ (الجسم) الذي يطلق على الشكل الظاهري للإنسان في قبال الرّوح، ويشتمل على جميع أعضاء الإنسان من رأسه إلىٰ قدميه، فلو فرض أنّ هذه الكلمة أُطلقت في مصطلح ثانٍ على الجزء الواقع أسفل رقبة الإنسان في قبال الرأس، فسيتوهم عندها أن رأس الإنسان قد انفصل عن جسمه، أي: أن التغير اللفظي سيؤدّي إلىٰ وقوع الآخرين في خطأ معنوي؛ إذ يحسبون أن التغير قد طرأ على المعنى أيضاً.

فهكذا الأمر بالنسبة إلىٰ مقولة انفصال العلوم عن الفلسفة، فقد كانت العلوم تندرج في عنوان الفلسفة، وفي العصر الحديث اختص لفظ الفلسفة بواحد من تلك العلوم، وهذا التغير لا ربط له بانفصال العلوم عن الفلسفة؛ إذ لم تكن العلوم جزءاً من الفلسفة بمعناها المخصوص حتى تنفصل عنها.

الدرس الثالث

الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية

تنقسم الفلسفة الإسلامية إلىٰ مدرستين: الإشراقية، والمشائية. أمّا الإشراقية فيتزعمها (الشيخ شهاب الدين السهروردي) من علماء القرن السادس، كما يتزعم المدرسة المشائية في الإسلام (الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا)، هذا ويُعدُّ الإشراقيون أتباعاً لأفلاطون، والمشاؤون أتباعاً لأرسطو، والاختلاف الجوهري بين هاتين المدرستين يكمن في أن المدرسة الإشراقية لا تكتفي في دراسة الفلسفة ـ وبخاصة (الحكمة الإلهية) ـ بمجرد الاستدلال العقلي، بل تدعي لزوم مجاهدة النفس وتزكيتها للوصول إلىٰ الحقائق، خلافاً لمدرسة المشائين التي تعتمد الاستدلال فقط.

إن كلمة (الإشراق) التي تعني انبثاق النور صالحة لبيان الطريقة المدرسية للإشراقيين، إلّا أنّ كلمة (المشاء) ـ المأخوذة من المشي، أو بمعنى كثير المشي ـ هي مجرد تسمية لا تبين الطريقة المدرسية للمشائين، فقد قيل في بيان سبب إطلاق هذه التسمية على أرسطو وأتباعه: إن أرسطو دأب على تعليم تلاميذه ماشياً معهم، فإذا أردنا أن نستعمل فيهم كلمة وتسمية تحمل في طياتها طريقتهم الفلسفية فلا يوجد أفضل من كلمة الاستدلاليين، وعليه تنقسم الفلسفة الإسلامية إلىٰ المدرستين: الإشراقية والاستدلالية.

ولابد هنا من تحقيق المسألة الآتية: هل هناك حقاً اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وتلميذه أرسطو؟ وهل الطريقة التي أفادها (الشيخ شهاب الدين السهروردي) ـ الذي سنسميه بشيخ الإشراق ـ هي طريقة أفلاطون، وأنّ أفلاطون كان يدعو إلىٰ الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية والمكاشفات القلبية، ويميل ـ كما يقول شيخ الإشراق ـ إلىٰ (الحكمة الذوقية) ؟ وهل المسائل التي اختلفت فيها المدرستان في عصر شيخ الإشراق وبعده ـ كأصالة الماهية وأصالة الوجود، وكثرة الوجود ووحدته، ومسألة الجعل، ومسألة تركب الجسم من الهيولى والصورة وعدم تركبه، ومسألة المُثُل والأرباب والأنواع، وقاعدة إمكان الأشرف، وعشرات المسائل الأُخرى المشابهة ـ كانت بأجمعها مورد اختلاف بين أرسطو وأفلاطون، أو أنها بأجمعها أو بعضها ـ علىٰ الأقل ـ حدثت فيما بعد، ولم تخطر ببال أفلاطون وأرسطو ؟ والذي يمكننا قوله هنا: إن من المتسالم عليه إجمالاً وجود اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وأرسطو، فقد ردّ أرسطو الكثير من آراء أفلاطون، وجاء بغيرها.

وفي المرحلة الإسكندرية ـ التي تعدّ حدّاً فاصلاً بين المرحلتين اليونانية والإسلامية ـ كان أتباع أفلاطون وأرسطو يؤلّفون فرقتين مختلفتين، وقد دوّن الفارابي كتاباً صغيراً اسمه (الجمع بين رأيي الحكيمين) عرض فيه آراء هذين الفيلسوفين، وسعى ـ بنحو من الأنحاء ـ إلىٰ التوفيق بينهما.

والذي نراه ـ عند دراسة كتب أفلاطون وأُرسطو والكتب الأُخرى التي كُتبت في بيان آرائهما، والالتفات إلىٰ مسار الفلسفة في المرحلة الإسلامية ـ أن أكثر المسائل الخلافية بين الإشراقيين والمشائين في الفلسفة الإسلامية، ما هي إلّا مجموعة من المسائل المستحدثة، لا ربط لها بأفلاطون وأرسطو أبداً، من قبيل: الماهية والوجود، والجعل، وتركب الجسم وبساطته، وقاعدة إمكان الأشرف، ووحدة الوجود وكثرته. فالاختلاف بينهما لا يعدو ما ذكره الفارابي في كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين)، وهو سوى ما تقدم ذكره.

ومن وجهة نظرنا هناك ثلاث مسائل مهمة وقعت مورد اختلاف بين أفلاطون وأرسطو، وسيأتي توضيحها.

والأهم من كلّ شيء مما يدعو إلىٰ التأمل والتشكيك أن يكون أفلاطون من الدعاة إلىٰ مجاهدة النفس والرياضات الروحية، فلا يمكن الاقتناع بأن أفلاطون وأرسطو كانت لديهما طريقتان، هما: الإشراقية، والاستدلالية. فإننا نستبعد أن يكون أفلاطون معروفاً في عصره ـ أو العصور القريبة منه ـ بكونه من دعاة الإشراق النفساني، كما أنه ليس من المعلوم انحصار كلمة (المشائين) في أرسطو وأتباعه؛ إذ يقول الشهرستاني في الجزء الثاني من كتابه (الملل والنحل): «أمّا المشاؤون فهم أهل (لوقين)، وقد كان أفلاطون يدرس الحكمة ماشياً إجلالاً لها، فتبعه أرسطو، ولذا عرف (أرسطو) وأتباعه بالمشائين».

ولا يمكن التشكيك طبعاً في تسمية أرسطو وأتباعه بالمشائين، واستمرار هذه التسمية في العصور الإسلامية، إلّا أن الذي يقبل الشك والتردد، بل النفي والإنكار، هو أن يكون (أفلاطون) إشراقياً، فإننا لا نجد أثراً لكون أفلاطون فيلسوفاً إشراقياً داعياً إلىٰ الحكمة الذوقية في كلام الفلاسفة الذين سبقوا شيخ الإشراق، كالفارابي، وأبي علي بن سينا، أو مؤرخي الفلسفة، كالشهرستاني، بل لا نجد أثراً لمصطلح (الإشراق) نفسه[1]، والذي صرّح بهذه الكلمة هو شيخ الإشراق، وقد زعم أيضاً في

١ـ يرى (هنري كوربن) أن أول من استعمل هذه الكلمة في العالم الإسلامي شخص يدعى: ابن الوحشية (حوالي نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة)، راجع كتاب: (سه حكيم مسلمان، ص ٧٣ و١٨٢ الطبعة الثانية).

يقول السيد حسن تقي زادة في ملاحظات (تاريخ علوم در إسلام) في مجلة (مقالات وبررسيها) التي تصدر عن قسم التحقيق في كليّة الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهرن، العدد ٣ و٤، ص ٢١٣، بعد ذكر كتاب مجهول منسوب إلىٰ ابن الوحشية هذا: (والكتاب الآخر لابن الوحشية النبطي، اسمه «الفلاحة النبطية»، ينسبه أيضاً إلىٰ فيلسوف بابلي اسمه «قوثامي» ترجمه من أقدم كتب «فمبوشاد» البابلية وقد نسب ابن خلدون ـ برغم أسلوبه التحقيقي ـ الكتاب الثاني إلىٰ النبطيين الذين ترجموه من اليونانية إلىٰ العربية. ولكن اتضح فيما بعد من خلال دراسات غوتشميد ونولدكه الألماني ـ وبخاصة نالينو الإيطالي ـ أن هذا الكتاب منحول، ومليء بالأباطيل، بل يرى نالينو أنّ ابن الوحشية شخصية مختلقة، وأنّ أبا طالب الزّيّات قد اختلق جميع هذه الأباطيل ونسبها إلىٰ هذا الشخص المزعوم. كما يرى المحققون أنّ هذا النوع من الكتب من مؤلفات الشعوبية الذين حاولوا أن يثبتوا أن العلوم كانت عند الأعاجم، ولم يكن لدى العرب منها شيء).

فلا يبعد أن يكون كتاب (الفلاحة النبطية) هو الذي أوقع شيخ الإشراق في الاشتباه، أو كتاب آخر مثله ⇦

مقدمة كتابه (حكمة الإشراق): أن جماعة من الفلاسفة المتقدمين كفيثاغورس وأفلاطون كانوا من دعاة الحكمة الذوقية والإشراقية، وزعم أنّ أفلاطون رئيس الإشراقيين.

و نحن نرى أن شيخ الإشراق قد اختار الطريقة الإشراقية متأثراً بالعرفاء والمتصوفة من المسلمين، وقد ابتكر مزج الإشراق بالاستدلال، إلّا أنه نسب هذه الطريقة ـ ربما لتحضى بالقبول ـ إلىٰ جماعة من المتقدمين، ولم يقدم أيّ دليل على ذلك، كما أنه لم يقدم دليلاً بشأن حكماء إيران القديمة، ولو كان لديه دليل لذكره، ولما ترك هذه المسألة مبهمة ومجملة.

إنّ بعض مؤرخي الفلسفة ممن ذكر آراء أفلاطون لم يتطرق إلىٰ طريقته الإشراقية أبداً، فإنك لا تجد في (الملل والنحل) للشهرستاني، أو (تاريخ الفلسفة) للدكتور (هومن)، أو (قصة الفلسفة) لول ديورانت، أو (سير حكمت در أُورپا) أيَّ ذكرٍ لطريقة أفلاطون الإشراقية بالشكل الذي يدّعيه شيخ الإشراق، نعم تجد في كتاب (سير حكمت در أُورپا) موضوع الحبّ الأفلاطوني، إذ ينقل عن أفلاطون قوله: «إنّ الرّوح قبل نزولها إلىٰ الدنيا رأت الجمال المطلق، فهي لذلك تتذكره حينما ترى الجمال الظاهري في هذه الدنيا، فيشتد حزنها لفراقه إن الحبّ الجسماني مجازي كالحسن الصوري، إلّا أن الحبّ الحقيقي شيء آخر، وهو سبب الإدراك الإشراقي، وبلوغ الحياة الخالدة».

إنّ الحبّ الذي تحدث عنه أفلاطون ـ وعرف فيما بعد بالحبّ الأفلاطوني ـ هو حبّ الجمال الذي يرى له أفلاطون ـ عند الحكماء في الأقل ـ جذوراً إلهية، ولا ربط لهذا الحبّ بما ذكره شيخ الإشراق في باب تهذيب النفس، والسلوك العرفاني إلىٰ الله سبحانه.

إلّا أن (برتراند رسل) ذكر في الجزء الأول من كتابه (تاريخ الفلسفة) امتزاج

⇐من كتب الشعوبية، وليس بأيدينا كتاب (الفلاحة النبطية) لنقارن ما فيه بما وصلنا من شيخ الإشراق في هذا المجال.

التعقل والإشراق في فلسفة أفلاطون مراراً دون أن يقدّم دليلاً على ذلك، ولم يوضّح أنَّ إشراق أفلاطون يحصل من طريق مجاهدة النفس وتزكيتها، أو أنّه وليد حبّ الجمال. والتحقيق بشكل أوسع بحاجة إلىٰ دراسة جميع كتب أفلاطون مباشرة.

نعم يمكن قبول نسبة الإشراق إلىٰ (فيثاغورس)، ويبدو أنّه استلهمه من الشرقيين. ويدعي برتراندرسل أنّ أفلاطون ـ الذي يراه إشراقياً ـ قد تأثر في ذلك بفيثاغورس[1].

ومن بين آراء أفلاطون ـ سواءٌ اعتبرناه إشراقياً أم لا ـ ثلاث مسائل تؤلّف الأُسس الشاخصة في فلسفته، وقد خالفه أرسطو فيها جميعاً، وهي :

١ ـ **نظرية المُثُل**، ومفادها أنّ ما نشاهده في هذا العالم ـ من الجواهر والأعراض ـ له حقيقة ووجود أصيل في عالم آخر، وأن أفراد هذا العالم ما هي إلّا ظلال لحقائق ذلك العالم، فلجميع أفراد الإنسان الذين يعيشون في هذا العالم أصل وحقيقة في عالم آخر، والإنسان الأصيل والحقيقي هو إنسان ذلك العالم، وهكذا الأمر بالنسبة إلىٰ سائر الأشياء الأُخرى.

ويسمّي أفلاطون تلك الحقائق بـ(Idea)، وترجمت إلىٰ العربية بـ(المُثُل)، كما سميت جميع تلك الحقائق بـ(المثل الأفلاطونية)، وقد أنكر ابن سينا نظرية المثل بشدة، في حين أيّدها شيخ الإشراق بشدة، وكذا الميرداماد، وصدر المتألهين، إلّا أن تفسير هذين الأخيرين ـ وبخاصة الميرداماد ـ لنظرية المثل يختلف عن تفسير أفلاطون وشيخ الإشراق، كما أيّد نظرية المثل في الفترة الإسلامية (الميرفندرسكي) من فلاسفة العصر الصفوي، وله قصيدة بالفارسية يبين فيها رأيه في المثل.

٢ـ إنّ الرّوح قبل تعلقها بالبدن كانت موجودة ومخلوقة في عالم أسمى وأرفع، وهو عالم المثل نفسه، وبعد أن خلقت الأبدان تعلقت الأرواح بها، وحلّت فيها.

١ـ للاطلاع على فلسفة (فيثاغورس) راجع الجزء الثاني من (الملل والنحل) للشهرستاني، والجزء الأول من (تاريخ الفلسفة) لبرتراند رسل.

٣ ـ ومفاد هذه المسألة الثالثة ـ التي تقوم على المسألتين السابقتين، وتعدّ كنتيجة لهما ـ أن العلم ليس سوى استذكار، وليس تعلماً حقيقياً، بمعنى أن كلّ ما نتعلمه في هذا العالم ـ ونتصوره شيئاً مجهولاً تعلمناه أول مرّة ـ ما هو في الحقيقة إلّا استحضار لتلك الأُمور التي عرفناها سابقاً في عالم المثل؛ وذلك لما تقدم من أن الرّوح قبل تعلقها بالبدن كانت مخلوقة في عالم أرفع، وقد شاهدت فيه (المثل)، وذكرنا أن حقيقة كلّ شيء هي (مثال) ذلك الشيء، فتكون الأرواح قد أدركت المثل والحقائق في وقت سابق، الاّ أنها بمجرد أن تحلّ في الأبدان تنسى ما رأته في عالم المثل؛ وذلك لأن الأبدان بالنسبة إلىٰ الأرواح بمنزلة الستارة التي توضع على المرآة، فتحول دون وصول الضوء وانطباع الصور فيها، وبفعل الديالكتيك، أي: البحث والجدل والطرق العقلية، أو بفعل الحبّ، أو المجاهدات الروحية والرياضات النفسية ـ على ما يراه شيخ الإشراق وأضرابه ـ تنزاح تلك الستارة، فيسطع النور على المرآة، وتظهر فيها الصور.

وقد خالف أرسطو جميع هذه الصور، فأنكر أولاً وجود كلّيات مثالية ومجردة وملكوتية؛ لأنه يعدّ الكلّي ـ أو بتعبير أصح: (كلّية الكلّي) ـ مجرد أمر ذهني.

ورأى ثانياً أن الروح تُخلق بعد خلق البدن، أي: مقارنة لاكتمال البدن، وأن البدن ليس حجاباً مانعاً بالنسبة إلىٰ الرّوح، بل الأمر بعكس ذلك، فإنه أداة بيد الروح للوصول إلىٰ المعلومات الجديدة، فالروح إنما تحصل على المعلومات بواسطة الحواس الموجودة في البدن.

وثالثاً: أن الرّوح لم تكن سابقاً في عالم آخر لتحصل على المعلومات فيه.

وقد استمر الخلاف ـ في هذه المسائل المهمة، وغيرها من المسائل التي لا ترقى إلىٰ أهميتها ـ بين الفلاسفة الذين جاءُوا بعدهما، فظهر في المدرسة الإسكندرية أنصار لأفلاطون كما ظهر أنصار لأرسطو، فسمي أتباع أفلاطون في هذه المرحلة بالأفلاطونيين الجُدُد. وقد أسس هذه المدرسة شخص مصري اسمه (آمونياس ساكاس)، ومن أبرز روّاد هذه المدرسة شخص مصري من أصل يوناني

اسمه (أفلوطين)، وكان المؤرخون المسلمون يسمّونه (الشيخ اليوناني).

وقد جاء الأفلاطونيون الجدد بأمور جديدة ربما استقوها من المصادر الشرقية. وكان عدد أنصار أُرسطو من الإسكندريين كثيراً، فشرحوا كتب أُرسطو، وكان من أبرزهم (تامسطيوس) و(إسكندر الأفريدوسي).

الدرس الرابع

المدارس الفكرية الإسلامية

ذكرنا في الدرس السابق المدرسة الفلسفية الإشراقية والمشائية باختصار، كما ذكرنا مجموعة من المسائل الخلافية بين هاتين المدرستين، وقد تقدم أن أفلاطون ـ بناءً على المشهور ـ زعيم المدرسة الإشراقية، وأن أرسطو زعيم المدرسة المشائية، وأشرنا إلىٰ استمرار هاتين المدرستين في العصور الإسلامية، فلبعض الفلاسفة المسلمين منهج إشراقي، ولبعضهم منهج مشائي.

وهناك في العالم الإسلامي مدارس فكرية أُخرى تختلف عن المدرستين المتقدمتين، وقد لعبت دوراً هاماً وأساسياً في تطوير الثقافة الإسلامية، فلابد من الإشارة إليها أيضاً، والمهم من بينها مدرستان:

١ ـ المدرسة العرفانية.

٢ ـ المدرسة الكلامية.

إن العرفاء والمتكلمين لم يعتبروا أنفسهم أتباعاً للفلاسفة، سواءٌ الإشراقيون أم المشاؤون، بل وقفوا ضدهم بشدة، مما ترك في الفلسفة الإسلامية تأثيراً ملحوظاً، فقد أدّى العرفان والكلام إلىٰ تنشيط حركة الفلسفة الإسلامية، وفتح آفاقاً جديدة أمام الفلاسفة، فإن الكثير من المسائل المذكورة في الفلسفة الإسلامية قد أثاره المتكلمون والعرفاء، برغم أن آراء الفلاسفة تختلف عن آراء العرفاء والمتكلمين.

وعليه يكون مجموع المدارس الفكرية الإسلامية أربعة، وبديهي أننا نريد المدارس الفكرية ذات الطابع الفلسفي العام، بمعنى معرفة الوجود والعالم، فنحن ـ إذ نبحث هنا في كلّيات الفلسفة ـ لا نتعرض إلىٰ المدارس الفكرية الفقهية، أو التفسيرية، أو الروائية، أو الأدبية، أو السياسية، أو الأخلاقية؛ لأنّها من وادٍ آخر.

ثم إنّ جميع هذه المدارس تمتاز ـ تأثراً بالتعاليم الإسلامية ـ بطابع مخصوص من المدارس التي تكونت خارج الأُطر الإسلامية، وبعبارة أُخرى: غلبت عليها روح الثقافة الإسلامية، فتكون المدارس الفلسفية الإسلامية كالآتي:

١ ـ المدرسة الفلسفية الاستدلالية المشائية، وأتباعها كثيرون؛ إذ ينتمي إليها أكثر الفلاسفة المسلمين، من قبيل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي، والميرداماد، وابن رشد الأندلسي، ويعتبر ابن سينا النموذج الكامل لهذه المدرسة، فإن كتبه الفلسفية كلّها ـ من قبيل: (الشفاء) و(الإشارات) و(النجاة) و(دانش نامۀ علائي) و(المبدأ والمعاد) و(التعليقات) و(المباحثات) و(عيون الحكمة) ـ في الفلسفة المشائية، وهذه المدرسة تعتمد الاستدلال والبرهان العقلي فقط.

٢ ـ المدرسة الفلسفية الإشراقية، وعدد المنتسبين إليها قليل بالقياس إلىٰ المدرسة المشائية، وقد شادها (شيخ الإشراق السهروردي)، وكان لقطب الدين الشيرازي والشهرزوري وغيرهما طريقة إشراقية، ويعدّ (شيخ الإشراق) نفسه النموذج الكامل لهذه المدرسة، فصنف فيها كتباً كثيرة، من قبيل: (حكمة الإشراق) و(التلويحات) و(المطارحات) و(المقارنات) و(هياكل النور)، وأشهرها كتاب (حكمة الإشراق)، فقد انفرد هذا الكتال بأُسلوبه الإشراقي الخالص، كما أن لشيخ الإشراق بعض الرسائل باللغة الفارسية، منها (آواز پر جبرئيل) و(عقل سرخ) وغيرهما.

وتعتمد هذه المدرسة شيئين هما:

أولاً: الاستدلال والبرهان العقلي.

وثانياً: المجاهدة الروحية وتزكية النفس، فلاترى هذه المدرسة الاستدلال العقلي وحده كافياً في اكتشاف حقائق العالم.

٣ ـ المدرسة السلوكية العرفانية، ويعتمد فيها العرفان والتصوف على تصفية النفس، من خلال السلوك والتقرب إلىٰ الله حتى بلوغ الحقيقة، ولا يعتمد الاستدلال العقلي أبداً، وترى هذه المدرسة أن يد الاستدلاليين جذّاء، وليس الهدف لديها كشف الحقيقة فقط، بل الوصول إليها كذلك.

وينتمي إلىٰ هذه المدرسة كثير من العرفاء البارزين في العالم الإسلامي، منهم: أبو يزيد البسطامي، والحلاج، والشبلي، والجنيد البغدادي، وذو النون المصري، وأبو سعيد أبو الخير، والخواجة عبدالله الأنصاري، وأبو طالب المكي، وأبو نصر السرّاج، وأبو القاسم القشيري، ومحيي الدين ابن عربي الأندلسي، وابن الفارض المصري، والمولوي الرّومي.

ويعتبر محيي الدين بن عربي النموذج الكامل في العرفان الإسلامي؛ إذ جعل من العرفان علماً مدوناً، وقد تأثر به كلّ من جاء بعده.

وتشترك المدرستان العرفانية والإشراقية في جهة، وتختلفان في جهتين، فكلتا المدرستين تعتمد على تهذيب النفس وتزكيتها، وتختلفان فيما يلي:

أولاً: في أن العارف ينفي الاستدلال كلّاً، خلافاً للفيلسوف الإشراقي الذي يحتفظ به إلىٰ جانب تزكية النفس.

ثانياً: أن غاية الفيلسوف الإشراقي ـ كأيٍّ فيلسوف آخر ـ كشف الحقيقة، في حين يهدف العارف إلىٰ بلوغها.

٤ ـ المدرسة الاستدلالية الكلامية، فالمتكلمون ـ كالفلاسفة المشائين ـ يعتمدون على الاستدلال العقلي، إلّا أنهم يختلفون عنهم في شيئين:

الأول: أن القواعد والمبادئ العقلية التي يفتتح بها المتكلمون بحوثهم تختلف عن القواعد والمبادىء العقلية التي يفتتح بها الفلاسفة بحوثهم، فإنّ أهم ما يفتتح به المتكلمون ـ وبخاصة المعتزلة منهم ـ بحوثهم قاعدة (الحسن والقبح)، إلّا أن

المعتزلة يرون الحسن والقبح عقليين، في حين يراهما الأشاعرة شرعيين، وقد رتّب المعتزلة على هذه القاعدة مجموعة من القواعد الأُخرى، من قبيل: (قاعدة اللطف)، و(وجوب الأصلح على الباري تعالى)، وكثيراً من الأُمور الأُخرى.

إلّا أن الفلاسفة يرون أن قاعدة الحسن والقبح من القواعد البشرية الاعتبارية، كسائر المقبولات والمعقولات العملية المذكورة في المنطق، والتي لا تستخدم إلّا في (الجدل) دون (البرهان)، ولذا يسمّي الفلاسفة الكلام بـ(الحكمة الجدلية)، لا (الحكمة البرهانية).

الثاني: أن المتكلم ـ خلافاً للفيلسوف ـ يرى نفسه مسؤولاً في الدفاع عن حياض الإسلام، في حين أن البحث الفلسفي بحث حُرّ، بمعنى أن الفيلسوف ليس له هدف أو عقيدة معينة يرى نفسه ملزماً بالدفاع عنها.

وينقسم الكلام بدوره إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ طريقة المعتزلة الكلامية.

٢ ـ طريقة الأشاعرة الكلامية.

٣ ـ طريقة الشيعة الكلامية.

ولا يسعنا هنا شرح هذه الطرق بشكل كامل؛ إذ يحتاج كلّ واحدٍ منها إلىٰ بحث مستقل.

والمعتزلة كثيرون، منهم: أبو الهذيل العلّاف، والنظّام، والجاحظ، وأبو عبيدة معمّر بن المثنىٰ، في القرنين الثاني والثالث الهجري، والقاضي عبدالجبار المعتزلي في القرن الرابع، والزمخشري في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس.

ويعدّ الشيخ أبو الحسن الأشعري المتوفّى سنة ٣٣٠ هجرية النموذج الكامل لمدرسة الأشاعرة، وقد التزم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، والغزّالي، وفخر الدين الرازي طريقة الأشاعرة.

ومتكلمو الشيعة كثيرون أيضاً. فقد كان هشام بن الحكم ـ وهو من أصحاب الإمام جعفر الصادقعليه السلام ـ متكلماً شيعياً، وكان في آل نوبخت ـ وهم أُسرة

شيعية إيرانية ـ متكلمون حاذقون، كما يعدّ الشيخ المفيد، والسيد المرتضى (علم الهدى) من متكلمي الشيعة، ويعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي النموذج الكامل للمتكلم الشيعي، فكتابه (تجريد العقائد) من أشهر الكتب الكلامية، وقد كان الطوسي فيلسوفاً ورياضياً أيضاً. ثم إنّ مسار الكلام قد تغير بعد الطوسي بشكل كامل، واتخذ طابعاً فلسفياً.

وأكثر كتب السنة الكلامية اشتهاراً كتاب (شرح المواقف)، وقد ألّفه (القاضي عضد الدين الإيجي) الذي مدحه حافظ الشيرازي، وكان معاصراً له، وشرحه (مير سيد شريف الجرجاني). وقد تأثر كتاب (المواقف) بكتاب (تجريد العقائد) كثيراً.

الدرس الخامس

الحكمة المتعالية

أشرنا في الدرس المتقدم إجمالاً إلىٰ أربع مدارس فكرية في العصور الإسلامية، وذكرنا أسماء بعض المنتمين إليها.

فاستمرت هذه المدارس الأربعة في العالم الإسلامي حتى التقت بأجمعها في رافد واحد عرف بـ(الحكمة المتعالية) التي شادها صدر المتألهين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، وقد استعمل ابن سينا عبارة (الحكمة المتعالية) في الإشارات، إلّا أن فلسفته لم تشتهر بها، ولكنّ صدر المتألهين سمّى فلسفته بالحكمة المتعالية، فاشتهرت بهذه التسمية.

إنّ مدرسة صدر المتألهين تشبه المدرسة الإشراقية من ناحية الأُسلوب، أي: إنها تعتمد كلّاً من الاستدلال والمكاشفة، إلّا أنها تختلف عنها في الأُسس والاستنتاجات.

وفي مدرسة صدر المتألهين حُسمت نهائياً أكثر الخلافات، سواءٌ الواقعة بين المشائين والإشراقيين، أو الفلاسفة والعرفاء، أو الفلاسفة والمتكلمين.

ثم إن فلسفة صدر المتألهين ليست فلسفة تجميعية، بل لها بناؤها الفلسفي المشخص، وينبغي عدّها نظاماً فكرياً مستقلاً برغم تأثرها ـ في بلورتها ووجودها ـ بالمدارس الفلسفية الإسلامية الأُخرى.

ولصدر الدين كتب عديدة، منها: (الأسفار الأربعة)، و(الشواهد الربوبية)، و(المبدأ والمعاد)، و(العرشية)، (وشرح الهداية) لأثير الدين الأبهري.

ويُعدّ (الملا هادي السبزواري) صاحب كتاب المنظومة وشرحها، (المولود عام ١٢١٢ هـ، والمتوفى عام ١٢٩٧ هـ)، من أبرز أتباع مدرسة صدر المتألهين.

وإن كتاب (شرح المنظومة) للسبزواري، و(الأسفار) لصدر المتألهين، و(الإشارات) و(الشفاء) لابن سينا، و(حكمة الإشراق) لشيخ الإشراق، من الكتب المتداولة التي تدرس في حواضر العلوم القديمة.

وقد عمد صدر المتألهين إلىٰ تنظيم وترتيب البحوث التي هي نوع من السلوك الفكري والعقلي بشكل مشابه لما أفاده العرفاء في السلوك القلبي والرّوحي.

إذ يرى العرفاء أنّ للسالك في مسيرته العرفانية أربعة أسفار:

١ ـ (السير من الخلق إلىٰ الحق)، ويسعى فيه السالك إلىٰ تجاوز الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل إلىٰ ذات الحق تعالى، فلا يكون بينهما حجاب.

٢ ـ (السير بالحق في الحق)، فبعد أن يعرف السالك ذات الحق عن كثب، يشرع ـ بعون الحق ـ في السفر والتجوال في الشؤون والكمالات والأسماء والصفات.

٣ ـ (السير من الحق إلىٰ الخلق بالحق)، وفيه يعود السالك إلىٰ الخلق، فيمكث بينهم، إلّا أن عودته لا تعني انقطاعه وانفصاله عن ذات الحق؛ لأنه يرى ذات الحق مع جميع الأشياء وفيها.

٤ ـ (السير في الخلق بالحق)، وفيه يقوم السالك بإرشاد الناس وهدايتهم ومساعدتهم في الوصول إلىٰ الحق.

وقد عمد صدر المتألهين إلىٰ تقسيم المسائل الفلسفية ـ باعتبار أن التفكير نمط من السلوك الذهني ـ إلىٰ أربعة أقسام:

١ ـ المسائل التي تعدّ أساساً ومقدمة لبحث التوحيد، والتي هي في الحقيقة سلوك فكري من الخلق إلىٰ الحق، (الأُمور الفلسفية العامة).

٢ ـ بحوث التوحيد ومعرفة الله وصفاته، (السير بالحق في الحق).

٣ ـ بحوث أفعال الباري تعالى وعوالم الوجود الكلّية، (السير من الحق إلىٰ الخلق بالحق).

٤ ـ بحوث النفس والمعاد، (السير في الخلق بالحق).

فعلى أساس هذا النظام والترتيب يقوم كتاب (الأسفار الأربعة). وبعد أن سمّى صدر المتألهين طريقته الفلسفية المخصوصة بـ(الحكمة المتعالية)، سمّى الفلسفة المعروفة والمتداولة ـ أعم من الإشراقية والمشائية ـ بـ(الفلسفة العامية)، أو (الفلسفة المتعارفة).

نظرة عامة إلىٰ الفلسفات

إن للفلسفة والحكمة بمفهومها العام تقسيمات متنوعة، إلّا أنها ـ بلحاظ الأساليب ـ تنقسم إلىٰ أربعة أقسام، وهي: (الحكمة الاستدلالية)، و(الحكمة الذوقية)، و(الحكمة التجريبية)، و(الحكمة الجدلية).

أما الحكمة الاستدلالية، فتعتمد القياس والبرهان، وتتعامل فقط مع الصغرى والكبرى والنتيجة واللازم والنقيض والضدّ وأمثال ذلك.

وأما الحكمة الذوقية، فلا تعتمد الاستدلال فقط، بل تنساق مع الذوق والإلهام والإشراق، وتعتمد الإلهام القلبي أكثر من الإلهام العقلي.

وأما الحكمة التجريبية، فلا تعتمد العقل والاستدلال القياسي، ولا الإلهام القلبي، بل تنتهج الحسّ والتجربة، أي: إنها تربط بين نتائج العلوم الحاصلة من التجربة، وتكون منها حكمة وفلسفة.

وأما الحكمة الجدلية، فهي استدلالية، إلّا أن مقدمات الاستدلال فيها ما يصطلح عليه المناطقة: (المشهورات) أو (المقبولات).

وقد تقدم في كلّيات المنطق ـ في مبحث (الصناعات الخمسة) ـ أنّ مقدمات الاستدلال عديدة، وأن منها (البديهيات الأوليّة) و(المشهورات)، فمن البديهيات:

(المساويان لثالثٍ متساويان)، و(استحالة صدق الشيء ونقيضه في آن واحد)، ومن المشهورات: (قبح تثاؤب الشخص في حضور الآخرين).

ويسمّىٰ الاعتماد على (البديهيات) والاستدلال بها بـ(البرهان)، وأما الاستدلال بـ(المشهورات) واعتمادها فيعدّ جزءاً من (الجدل).

إذن الحكمة الجدلية تعتمد المشهورات في استدلالها على مسائل العالم.

وغالباً ما يقوم استدلال المتكلمين على أساس (الحسن والقبح العقليين)، أي: ما يرى العقل فعله حسناً أو قبيحاً.

ويرى الحكماء اختصاص الحسن والقبح بدائرة أفعال الإنسان فقط، فلا يمكن من خلالهما التوصل إلىٰ حكم بشأن الله والعالم والوجود، ومن هنا يُسمّي الحكماءُ الكلام بـ(الحكمة الجدلية).

ويرى الحكماء أن الاستدلال على قواعد الدين بالمقدمات البرهانية المعتمدة على البديهيات الأولية أفضل من الاستدلال عليها بالمقدمات الجدلية المشهورة.

وفي المرحلة الإسلامية ـ خصوصاً بين الشيعة ـ أيّدت الفلسفة تدريجاً الأُسس الإسلامية على أفضل وجه دون أن تتخلى عن وظيفتها المطلقة، وقبل أن تتقيد بمسؤولية محددة، فاتخذت الحكمة الجدلية على يد أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي طابع الحكمة البرهانية والحكمة الإشراقية، فتأثر الكلام بالفلسفة.

وتحظى الحكمة التجريبية بأهمية قصوى، إلّا أن فيها عيبين:

الأول: أن دائرتها تقتصر على العلوم التجريبية المحدودة بالمسائل المادية المحسوسة، في حين أن حاجة الإنسان إلىٰ الفلسفة تفوق تلك المسائل، فإذا أردنا مثلاً أن نبحث في بداية الزمان أو نهاية المكان أو مبدأ العلل، لانتمكن من بلوغ النتائج بواسطة المختبر، أو بوضع تلك المسائل تحت المجهر، ولذلك لم تشبع الحكمة التجريبية الغريزة الفلسفية لدى الإنسان، فاضطرت إلىٰ السكوت عن مسائل الفلسفة الأساسية.

الثاني: أن محدودية المسائل التجريبية واعتمادها على الطبيعة قلل من

أهميتها، حتى بات من المتفق عليه حالياً أن أهــمية المســائل العـلمية التـجريبية مؤقتة؛ لأنها في معرض التبدل والتغير دائماً، فتكون الحكمة القائمة على أساسها غير ثابتة، ولا تقدم إلىٰ الإنسان حاجته الأساسية من اليقين والاطمئنان، فـاليقين والاطمئنان لا يوجدان إلا في المسائل التي تحتوي على (تجرد رياضي)، أو (تجرد فلسفي)، وهذا المعنى من التجرد لا يمكن توضيحه إلّا في مجال الفلسفة.

تبقى الحكمة الاستدلالية والحكمة الذوقية، وما سنبحثه مـن المســائل فــي الدروس المقبلة يوضح هاتين الحكمتين ويبين أهميتهما.

الدرس السادس

مسائل الفلسفة

لا بدّ هنا من الإشارة ـ ولو إجمالاً ـ إلىٰ مسرد المسائل التي تبحث عنها الفلسفة الإسلامية، ونشفعها بمجموعة من التوضيحات البيانية، فنقول: إن مسائل الفلسفة تدور حول محور (الموجود)، فكما أن الطبّ يهتم بالجسم، والحساب بالعدد، والهندسة بالمقدار، تهتم الفلسفة بـ(الموجود بما هو موجود)، وبعبارة أُخرى: موضوع الفلسفة هو (الموجود بما هو موجود)، أو : (الوجود).

والمسائل التي تدور حول فلك الوجود على عدّة أنواع:

١ ـ المسائل المتعلقة بالوجود وما يقابله من الماهية والعدم، من المعلوم أنه لا يوجد في العالم العيني شيءٌ سوى الوجود، فليس للوجود ما يقابله خارج الذهن، إلّا أن الذهن البشري ـ الذي يصنع المفاهيم ـ قد صاغ في قبال الوجود معنيين ومفهومين آخرين، أحدهما: العدم، والثاني: الماهية أو (الماهيات)، وهناك مجموعة من المسائل الفلسفية ـ خصوصاً في الحكمة المتعالية ـ تتعلق بالوجود والماهية، ومجموعة أُخرى من المسائل تتعلق بالوجود والعدم.

٢ ـ المسائل المتعلقة بأقسام الوجود، فإنّ الوجود ينقسم بدوره إلىٰ أقسام، هي بمنزلة الأنواع له، من قبيل تقسيمه إلىٰ: العيني والذهني، والواجب والممكن، والحادث والقديم، والثابت والمتغير، والواحد والكثير، وما بالقوة وما بالفعل،

والجوهر والعرض، وهي تقسيمات الوجود الأوليّة، أي: الأقسام التي تعرض على الوجود بما هو وجود.

فالانقسام ـ مثلاً ـ إلىٰ الأبيض والأسود، والكبير والصغير، والمساوي وغير المساوي، والفرد والزوج، والطويل والقصير، وأمثال ذلك لا يعدّ من تقسيمات الموجود بما هو موجود، بل هو من تقسيمات الموجود بما هو جسم، وبما هو كم، أي: إن الجسمية والكمية إنما تقبلان هذه التقسيمات بما هما جسم وكم.

أما الانقسام إلىٰ الواحد والكثير، أو الواجب والممكن، فهو انقسام للموجود بما هو موجود.

وقد أُجري في الفلسفة تحقيق دقيق في ملاك هذه التقسيمات، وأن أيّاً منها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأيّاً منها ليس كذلك.

وربما وقفنا على بعض التقسيمات التي عدّها بعض الفلاسفة من تقسيمات الجسم بما هو جسم، وأخرجوها عن نطاق الفلسفة الأُولى، في حين رأى بعض آخر أنها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأدخلوها في مجال الفلسفة الأولى، وسنشير إلىٰ بعضها في هذه الدروس.

٣ ـ المسائل المتعلقة بالقوانين الكلّية المتحكمة بالوجود، من قبيل: العلّية، والسنخية بين العلّة والمعلول، وضرورة قانون العلّية، والتقدم والتأخر والتزامن في مراتب الوجود.

٤ ـ المسائل المتعلقة بإثبات مراتب الوجود، أي: إن للوجود عوالم وطبقات مخصوصة، ويعتقد الفلاسفة المسلمون بأربعة عوالم كلّية، أو أربع نشآت:

عالم الطبيعة، أو الناسوت.

عالم المثال، أو الملكوت.

عالم العقول، أو الجبروت.

عالم الأُلوهية، أو اللاهوت.

فعالم الناسوت هو عالم المادة والحركة والزمان والمكان، وبعبارة أُخرى:

عالم الطبيعة والمحسوسات، أو عالم الدنيا.

وعالم المثال أو الملكوت هو عالم أسمى من عالم الطبيعة، وله صور وأبعاد، إلّا أنه فاقد للحركة والزمان والتغير.

وعالم الجبروت عالم العقول أو المعاني، الخالي من الصور والأشباح، ويفوق عالم الملكوت.

وعالم اللاهوت هو عالم الأُلوهية والوحدانية.

٥ ـ المسائل المتعلقة بارتباط عالم الطبيعة بما فوقه من العوالم، وبعبارة أفضل: المسائل المتعلقة بحركة الوجود النزولية من اللاهوت إلىٰ الطبيعة، وحركة الطبيعة الصعودية إلىٰ عوالم أسمى، ولا سيما ما يرتبط بالإنسان، وهو ما يسمّى بـ(المعاد) الذي احتل مساحة واسعة من الحكمة المتعالية.

الوجود والماهية:

أهم بحث في باب الوجود والماهية هو بحث أصالة الوجود أو الماهية. ومفاده أننا ندرك في الأشياء معنيين دائماً، وكلاهما يصدق عليها، أحدهما: الوجود، والثاني: الماهية، فإننا نعلم ـ مثلاً ـ أن الإنسان موجود، وأن الشجر موجود، والعدد موجود، والمقدار موجود ... وللعدد ـ مضافاً إلىٰ ذلك ـ ماهية[1] أيضاً، كما أن للإنسان ماهية أُخرى، فلو سألنا: ما هو العدد ؟ كان لسؤالنا جواب، وإذا سألنا: ما هو الإنسان ؟ كان له جواب آخر.

فان لكثير من الأشياء وجوداً واضحاً، أي: إننا نعلم أنها موجودة، إلّا أننا لا نعلم ما هي، فنحن نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن الحياة موجودة، والكهرباء موجودة، إلّا أننا نجهل حقيقتهما.

كما أننا نعلم حقيقة كثير من الأشياء، فنحن نعلم ـ مثلاً ـ ما هو تعريف

١ـ الماهية مخففة من (الماهوية)، فقد عُمد إلى عبارة (ما هو) التي يُسأل بها عن هوية الشيء، فأُضيفت إليها الياء والتاء القصيرة، فصارت (ماهوية)، ثم خففت فصارت (ماهية).

(الدائرة) بوضوح، ولكن هل للدائرة وجود واقعي في الطبيعة العينية ؟ فيتضح أن الوجود غير الماهية.

ومن جهة أُخرى نعلم أن هذه الكثرة والإثنينية بين الماهية والوجود مجرد كثرة ذهنية لا واقع لها خارجاً، أي: ليس في الخارج شيئان، فلا بد أن يكون أحدهما أصيلاً والآخر اعتبارياً.

وهذا بحث متشعب الأطراف، ونحن إنما نهدف إلىٰ الاطلاع على المصطلحات، والذي ينبغي لنا معرفته هو أن مسألة أصالة الوجود والماهية ليست عريقة، بل دخلت إلىٰ الفلسفة في العالم الإسلامي في زمن (الميرداماد) أوائل القرن الحادي عشر الهجري، ولا تجد لها ذكراً عند الفارابي وابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، بل ولا عند شيخ الإشراق أيضاً.

وكان الميرداماد يرى أصالة الماهية، إلّا أن تلميذه الشهير (صدر المتألهين) أثبت أصالة الوجود، ومنذ ذلك الحين مال جميع الفلاسفة المرموقين إلىٰ أصالة الوجود، وقد شرحنا في الجزء الثالث من (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) الدور الخاص للعرفاء والمتكلمين والفلاسفة في المقدمات التي أدّت إلىٰ ظهور هذه الرؤية الفلسفية لدى صدر المتألهين.

ويجدر بنا التعرض لفلسفة انتعشت في عصرنا الحاضر تعرف أحياناً باسم (فلسفة أصالة الوجود) «الوجودية»، وهي فلسفة الـ (Existentialism)، وما يذكر فيها من أصالة الوجود يرتبط بالإنسان، وأنه ـ خلافاً لسائر الأشياء ـ ليس له ماهية محددة ولا قالب طبيعي معين؛ لأن الإنسان هو الذي يصوغ ويبني ماهية نفسه، وهذا الكلام صحيح إلىٰ حدٍّ ما، وقد أيّدته الفلسفة الإسلامية، إلّا أن ما هو معروف في الفلسفة الإسلامية باسم (أصالة الوجود) لا يختص بالإنسان فقط، بل يشمل جميع العالم، هذا أوّلاً، وثانياً: أن البحث الإسلامي في (أصالة الوجود) عن الأصالة بمعنى العينية، في قبال الاعتبارية والذهنية، في حين يدور بحث الوجودية (Existentialism) حول الأصالة بمعنى التقدم، فلا ينبغي عدّ هاتين الفلسفتين فلسفة واحدة.

الدرس السابع

العيني والذهني

إن من بين تقسيمات الوجود انقسامه إلىٰ: العيني، والذهني. أما الوجود العيني فهو الوجود الخارجي المستقل عن الذهن، فإننا نعلم أن للجبل والبحر والصحراء وجوداً خارج الذهن، ومستقلاً عنه، سواءٌ أتصورها الذهن أم لم يتصورها، وسواءٌ أوجد ذهن أم لم يوجد.

كما أن للجبل والبحر والصحراء وجوداً ذهنياً أيضاً، فنحن حينما نتصور هذه الأشياء نوجدها في الذهن، وهو ما يُسمّى بـ(الوجود الذهني).

وهنا يرد سؤالان:

الأول: ما هي المناسبة التي دعت إلىٰ اعتبار صور الأشياء الموجودة في ذهننا وجوداً آخر لتلك الأشياء؟ إذ لو صحّ عدُّ الصور الذهنية وجوداً، لصحّ أيضاً عدُّ ما نرسمه على القراطيس أو الجدران من صورٍ للأشياء وجودات أُخرى لها، نصطلح عليها (الوجود الجداري أو القرطاسي) مثلاً. ونحن إذا اعتبرنا للصور الذهنية وجوداً فإنما نعتبره مجازاً لا حقيقة، في حين أن الفلسفة تعالج الأُمور الحقيقية دون المجازية.

الثاني: أن مسألة الوجود الذهني ترتبط في الحقيقة بالإنسان، فهي واحدة من مسائله النفسية، فلابد من ذكرها في علم النفس دون الفلسفة؛ لأنّ مسائل الفلسفة

كلّية، أما الجزئية فتختص بها العلوم.

والجواب عن السؤال الأول: أن علاقة الصورة الذهنية بالشيء الخارجي ـ أي: علاقة الجبل والبحر الذهنيين بالجبل والبحر الخارجيين ـ أعمق بكثير من علاقة صورة الجبل أو البحر الجدارية أو القرطاسية بالأشياء الخارجية؛ إذ لو كان ما في الذهن مجرد صورة بسيطة لما أنتج وعياً وإدراكاً، ولكان حاله حال الصورة الجدارية التي لا تستتبع وعياً وعلماً، هذا مع أن الصورة الذهنية هي عين الوعي والعلم.

وقد أثبت الفلاسفة ـ في مسألة الوجود الذهني ـ أنّ سبب علمنا بالأشياء الخارجية هو عدم كون الصور الذهنية للأشياء بسيطة، بل هي نوع تحقق لماهية الأشياء الخارجية في ذهننا، ومنه يتضح الجواب عن السؤال الثاني؛ إذ مهما كانت مسألة الصور الذهنية من مسائل النفس الإنسانية التي لابدّ من بحثها في علم النفس من جهة، فإنّ لذهن الإنسان ـ من جهة ثانية ـ نشأة أُخرى من الوجود تُؤدي إلىٰ انقسامه في ذاته إلىٰ: ذهني وعيني، فيكون لها ـ بهذا اللحاظ ـ محل في الفلسفة.

وقد أشار ابن سينا في بداية الإلهيات من كتاب الشفاء إلىٰ أن المسألة الواحدة قد تكون فيها جهتان، فتبحث لأجلهما في فنين، فتتعلق مثلاً بالفلسفة وبالعلوم الطبيعية أيضاً، وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في تعليقاته على إلهيات الشفاء مفصلاً.

الحقيقة والخطأ

حينما ندرس مسألة الوجود الذهني من زاويةٍ أُخرى نجد أنها ترتبط باهمية الإدراكات في إبراز الواقع، أي: تتعلق بمقدار ما لمدركاتنا ومشاعرنا وتصوراتنا للعالم الخارجي من واقعية.

فمن المسائل المهمة ـ التي التفت إليها الفلاسفة قديماً ـ هي أنّ ما ندركه بواسطة الحواس أو العقل من الأشياء هل يطابق الواقع ونفس الأمر، أو لا؟

رأى جمع أنّ بعض مدركاتنا الحسيّة أو العقلية يطابق الواقع ونفس الأمر، وبعضها لا يطابقه، والذي يطابقه يسمّى (حقيقة)، وما لا يطابقه يسمّى (خطأً)، ونحن نعرف جزءاً من أخطاء الحواس؛ إذ يجوز الخطأ على الباصرة والسامعة والذائقة واللامسة والشامّة.

إلّا أن أكثر مدركاتنا الحسيّة ـ برغم ذلك ـ هي عين الحقيقة، فإننا ندرك الليل والنهار، والبعد والقرب، وكبر الحجم وصغره، والخشونة والنعومة، والبرودة والحرارة، بواسطة هذه الحواس، ولا نشك في أنها الحقيقة عينها، وليست خطأً.

والعقل يخطأ أيضاً، وقد دُوِّن المنطق ليحول دون خطأ العقل في استدلاله، ولكنّ أكثر استدلالاتنا العقلية ـ في الوقت نفسه ـ حقيقية، فإننا لا نشك مثلاً في صحة وواقعية خطواتنا الرياضية من جمع وطرح بالنسبة إلىٰ الديون التي لنا أو علينا، وذلك فيما إذا أنجزناها بدقة.

إلّا أن (السوفسطائيين) اليونانيين الذين تقدم ذكرهم قد أنكروا الفرق بين (الحقيقة) و(الخطأ)، وقالوا: إن تفكير وإحساس كلّ فرد ـ مهما كان نوعه ـ هو (الحقيقة) بالنسبة إليه، وإن المقياس في كلّ شيءٍ هو الإنسان.

إن (السوفسطائيين) ـ في الحقيقة ـ أنكروا (الواقع)، فلم يبق شيءٌ لتكون مدركات الإنسان ومشاعره (حقيقة) في صورة مطابقتها إياه، و(خطأ) في صورة عدم المطابقة.

وقد عاصرت هذه الجماعة سقراط، أي: إن عصر سقراط اقترن بنهاية المرحلة السوفسطائية، وقد ثار سقراط وأرسطو بوجه السوفسطائيين. وكان (بروتاجوراس)(جورجياس) من أشهر الشخصيات السوفسطائية.

وقد ظهرت في العصور المتأخرة عن (أرسطو) ـ أي: في المرحلة الاسكندرانية ـ جماعة أُخرى عرفت بـ(الشكاكين)، أو (Skeptics)، وأشهرهم شخص يدعى (بيرون)، والشكاكون لم ينكروا الواقع من الأساس، إلّا أنهم أنكروا مطابقة مدركات الإنسان للواقع، وقالوا: إن الإنسان يتأثر في إدراك الأشياء بالوضع

النفسي الداخلي، والظروف الخارجية المخصوصة، فيرى كلّ شيء بشكل معين، وقد يرى شخصان شيئاً واحداً في حالين مختلفين، أو ينظرانه من زاويتين مختلفتين، فيراه كُلٌّ منهما بشكل مغاير لما يراه الآخر، فيكون الشيء الواحد قبيحاً عند شخص، وجميلاً عند آخر، أو صغيراً عند شخص، وكبيراً عند آخر، أو واحداً عند شخص واثنين عند آخر، أو يكون الطقس حارّاً عند شخص، وبارداً عند آخر، أو يكون طعم شيء حلواً عند شخص، ومرّاً عند آخر. فأنكر السوفسطائيون والشكاكون أهمية حكاية العلم عن الواقع.

وقد انبعثت عقائد السوفسطائيين والشكاكين في العصر الحاضر من جديد؛ إذ مال أكثر الفلاسفة الغربيين إلىٰ التشكيك، فأنكر بعضهم ـ كالسوفسطائيين ـ الواقعية من الأساس.

فقد أنكر الفيلسوف والأُسقف المعروف (باركلي) الواقعية الخارجية بشكل كامل، وأقام على ذلك أدلة مفعمة بالمغالطة، وادّعى بعضٌ عدم إمكان ردّها برغم علم الجميع بأنها ليست سوى مغالطات لا غير.

والذين تصدوا للردّ على السوفسطائيين القدامىٰ من أمثال (بروتا جوراس)، أو السوفسطائيين (المثاليين) المحدثين من أمثال (باركلي)، لم يدخلوا من الباب الذي يؤدي إلىٰ رفع الشبهات.

ويرى الفلاسفة المسلمون أن الحلّ الأساسي لهذه الشبهة يكمن في التوصل إلىٰ حقيقة الوجود الذهني.

يشرع الفلاسفة المسلمون ـ في دراسة الوجود الذهني ـ بتعريفه أولاً، فيقولون: «إن العلم والإدراك الذهني عبارة عن وجود للمُدرَك (بالفتح) لدىٰ المُدرِك (بالكسر)»، ثم يذكرون بعض البراهين لإثبات هذا المدعى، وبعدها ينقلون الإشكالات على الوجود الذهني، ويردّونها.

ولم يكن لهذا البحث وجود في بداية العصر الإسلامي، فلا يكون له وجود في العصر اليوناني بالأولوية.

فاتضح ـ بناءً على ما حققناه ـ أنّ أوّل شخص بحث هذه المسألة وأدخلها في الكتب الفلسفية والكلامية هو الخواجة نصير الدين الطوسي[1]. فأخـذت مكـانها المناسب في الفلسفة والكلام، وقد أفرد لها المتأخرون كـصدر المـتألهين والمـلا هادي السبزواري مكاناً مرموقاً في كتبهم.

ولا يوجد ذكر للوجود الذهني في كتب الفارابي وابـن سـينا وحـتى شـيخ الإشراق وأتباعهم، بل إنهم لم يتفوهوا بهذا المصطلح، وقد ظهر مصطلح (الوجـود الذهني) بعد عصر ابن سينا.

ويستفاد من كلمات الفارابي وابن سينا في مناسبات أُخرى أنهما يعتقدان أيضاً بأن الإدراك عبارة عن: (حضور الحقيقة المُدرَكة عند المُدرِك)، إلّا أنهما لم يـقيما برهاناً على هذه الدعوى، ولم يفردا لها باباً مستقلاً للوجود، ولم يجعلاها في تقسيم مستقل لتقسيمات الوجود.

---

١ ـ الّا ان الذي يبدو كما نبهنا بعض الاساتذة ان أول من بحث هذه المسألة هو الفخر الرازي في كتابه (المباحث المشرقية)، المترجم.

الدرس الثامن

الحدوث والقدم

من المباحث الفلسفية التي لفتت انتباه الفلاسفة: مبحث الحدوث والقدم.

والحادث لغةً وعرفاً هو (الجديد)، والقديم بعكسه، إلّا أن معنى الحدوث والقدم في مصطلح الفلسفة والكلام يختلف عن معناهما في العرف العام، فالفلاسفة حينما يبحثون فيهما يرومون أيضاً معرفة ما هو جديد أو قديم، إلّا أنّ مرادهم من حدوث الشيء: كونه مسبوقاً بالعدم، وأنه لم يكن ثم كان، ومرادهم من قدم الشيء: أنه موجود دائماً، فلم يطرأ عليه العدم مطلقاً.

فلو كان عمر شجرة ألف ألف عام، فهي قديمة في العرف العام، إلّا أنها حادثة في مصطلح الفلاسفة والمتكلمين؛ لعدم وجودها قبل ألف ألف عام.

ويعرِّف الفلاسفة الحدوثَ بأنه: (سبق وجود الشيء بعدمه)، والعدم بأنه: (عدم سبق وجود الشيء بعدمه)، إذن الحادث ما تقدم عدمه على وجوده، والقديم ما لم يتقدم عدمه على وجوده.

وتبحث مسألة الحدوث والقدم عن الحقيقة الآتية، وهي: هل كلّ ما في الوجود حادث، فلا شيء قديم؟ أي: كلّ ما نأخذه بنظر الاعتبار لم يكن موجوداً ثم وجد، أو أن كلّ ما في الوجود قديم، ولا شيء منه حادث ؟ أي: أن جميع الأشياء أزلية، أو أن بعض ما في الوجود حادث، وبعضه قديم ؟ فالأشكال والصور

والظواهر حادثة مثلاً، إلّا أن كلّاً من الموادّ والموضوعات وما عدا الظواهر قديم، أو أن الأفراد والأجزاء حادثة، والأنواع والأجناس قديمة؟ أو أن الله خالق الجميع وعلّة العلل هو القديم فقط، وكلّ ما سواه حادث ؟ وبعبارة مختصرة: هل العالم حادث أو قديم؟

يرى المتكلمون المسلمون أن القديم هو الله فقط، وكلّ ما سواه مما يسمّى بـ(العالم) ـ أعمّ من المادة والصورة والأفراد والأنواع والأجزاء والكلّيات والمجردات ـ حادث، إلّا أن الفلاسفة المسلمين يرون أن الحدوث مختص بعالم الطبيعة، أمّا عوالم ما فوق الطبيعة والمجردات فهي قديمة، كما أن الأُصول والكلّيات في عالم الطبيعة قديمة أيضاً، والحادث فيه هو الفروع والجزئيات فقط.

وقد أثار بحث حدوث العالم وقدمه جدلاً واسعاً بين الفلاسفة والمتكلمين، فكفّر الغزالي ـ ذو المشرب الصوفي في الكثير من بحوثه، والكلامي في القليل منها ـ ابن سينا بسبب بعض المسائل التي منها قدم العالم، وللغزالي كتاب اسمه (تهافت الفلاسفة) أورد فيه عشرين مسألة على الفلاسفة، وزعم أنه كشف من خلالها النقاب عن تناقضهم، وقد ردّه ابن رشد الأندلسي في كتاب أسماه (تهافت التهافت).

يقول المتكلمون: إذا لم يكن الشيء حادثاً وكان قديماً لا يكون مفتقراً إلىٰ الخالق والعلّة، فلو فرضنا أشياء أُخرى غير الباري تعالى قديمة أيضاً لا تكون مفتقرة إلىٰ الخالق، فتكون مثل الله تعالى واجبة الوجود بذاتها، إلّا أن البراهين التي تثبت أن واجب الوجود بالذات واحد لا تجيز لنا الاعتقاد بواجب وجود آخر، فلا يوجد غير قديم واحد، وكلّ ما سواه حادث، إذن العالم بأجمعه ـ أعم من المجردات والمادّيات والأُصول والفروع والأنواع والأفراد والكل والمادة والصورة والظاهر وغير الظاهر ـ حادث.

وقد أجاب الفلاسفة عن ذلك بجواب متين، فقالوا: إن الاشتباه يكمن في افتراضكم أن الشيء إذا كان أزلياً دائماً فهو غير مفتقر إلىٰ العلّة قطعاً، في حين أن

الأمر ليس كذلك؛ لأن افتقار الشيء إلىٰ العلّة أو غناه عنها يرتبط بـذات الشـيء، وكونه واجب الوجود أو ممكنه[1]، ولا ربط له بحدوثه وقدمه، فشعاع الشمس مثلا نابع منها، ولا يمكنه أن يستقل عنها، فهو في وجوده متعلق بها، وناشئ عنها، سواءٌ أقلنا بعدم وجوده في زمان ما، أم قلنا بأزليته لو افترضنا أزلية الشمس، فافتراض أن شعاع الشمس أزلي وأبدي مثلها لا يعني أنه غنيٌّ عنها.

ويدّعي الفلاسفة أن نسبة العالم إلىٰ الله كـنسبة الشـعاع إلىٰ الشـمس، إلّا أن الشمس لا تعي ما تفعله، فلا تصدر في أفعالها عن إرادة، أما الباري تعالى فهو عالم بذاته وأفعاله .

وأحياناً نجد في النصوص الإسلامية الأصيلة مثل العبارة الآتية التي تقول: إن نسبة العالم إلىٰ الله كنسبة الشعاع إلىٰ الشمس، كما نرى ذلك في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]، فقد ذكر المفسرون في تفسيرها: أن الله سبحانه يضيء السماوات والأرض، وبعبارة أُخرى: إن وجود السماوات والأرض شعاع إلهي.

ولم يقدّم الفلاسفة أيَّ دليل من العالم نفسه على قدمه، فذهبوا إلىٰ هذه الدعوى متمسكين بكون الله سبحانه (فيضاً مطلقاً)، وأنه (قـديم الإحسـان)، فـلا يـمكننا افتراض أن فيضه وإحسانه محدود ومنقطع، وبعبارة أُخرى: إن الفلاسفة الإلهيين قد توصلوا ـ بواسطة نوع من (البرهان اللمي) ـ إلىٰ قدم العالم؛ وذلك بجعل الوجـود وصفات الله تعالى مقدمة. والذين ينكرون الله يتذرعون عادة بقدم العالم، ويردّهم الفلاسفة الإلهيون بأن ما تستدلون به على نفي الله نراه دليلاً على وجوده، مضافاً إلىٰ أن قدم العالم مجرد افتراض عندكم، وهو مبرهن عليه عندنا.

١ـ يبين الحكماء هذا المطلب بالشكل الآتي: (مناط احتياج الشيء إلىٰ العلة هو الإمكان لا الحدوث)، وللتفصيل راجع كتاب: (الدوافع نحو المادية) للمؤلف.

٢ـ النور: ٣٥.

وهو من البحوث الفلسفية القريبة من مبحث الحادث والمتغير.

لاشك في وجود تغيرات وتقلبات في العالم، فإننا قد انتقلنا بعد ولادتنا من حالٍ إلىٰ حال، وطوينا مراحل، وسنطوي غيرها حتى ينتهي بنا المطاف إلىٰ الموت، وهكذا الوضع بالنسبة إلىٰ الأرض والبحار والجبال والأشجار والحيوانات والنجوم والمنظومة الشمسية والمجرّات.

فهل هذه التغيرات ظاهرية مرتبطة بالشكل والصورة وأعراض العالم، أو أنها أعمق من ذلك، فلا يوجد في العالم شيء ثابت أصلاً ؟ وهل التغيرات التي تحدث في العالم دفعية آنية، أو أنها تدريجية زمانية ؟

هذه المسألة عريقة في القدم؛ إذ بحثت في الفلسفة اليونانية. فقد ادّعى ذيموقريطس (Democritus) ـ صاحب النظرية الذرّية، والمعروف بالفيلسوف الضاحك ـ أن التغيرات والتحولات ظاهرية بأجمعها؛ وذلك لأن أساس وجود الطبيعة هو الذرّات النووية، وهذه الذرات على حالة واحدة منذ الأزل؛ فلا تقبل التغير، وما نشاهده من التغيرات شبيه بالتغيرات الحاصلة في ركام من الرمل يكون تارة بشكل، وأُخرى بشكل آخر، دون حدوث أي تغير في ماهيته وحقيقته.

وتسمّى هذه النظرية بالنظرية (الميكانيكية)، وهذه الفلسفة نوع من الفلسفة الميكانيكية.

ولكنْ هناك فيلسوف يوناني آخر اسمه هرقلطيس (Heraclitus) يدّعي عكس ذلك، فيقول: لا يبقى الشيء على حالة واحدة في لحظتين، وقد اشتهرت عنه هذه الجملة: (لا يمكن وضع القدم مرتين في النهر)؛ إذ في اللحظة الثانية لا القدم هي القدم الأولى، ولا النهر هو النهر الأول، وتعدّ هذه الرؤية ـ طبعاً ـ مقابلة لرؤية (ذيموقريطس)؛ لأنها ترى جميع الأشياء في حالة تغير وعدم ثبات، فهي في قبالها من هذهِ الجهة، لا من جهة أنها تقدم تفسيراً قائماً على أساس النظرية الديناميكية المعاكسة للنظرية الميكانيكية.

وترى فلسفة أُرسطو أن تغير أجزاء الطبيعة بأجمعها مسألة لا تقبل النـقاش والجدل،إنما الكلام في أنّ أيّاً منها تغيرات تدريجية وزمانية، وأيّاً منها دفعية وآنية. وتسمّى التغيرات التدريجية في هذه الفـلسفة بـ(الحـركة)، كـما تسـمّى التـغيرات الدفعية بـ(الكون والفساد)، فالوجود الدفعيّ هـو (الكـون)، والفـناء الدفـعيّ هـو (الفساد). وبما أنّ أُرسطو وأتباعه يرون أن تغيرات العالم الأساسية كلّها ـ وبخاصة التغيرات التي تعرض على الجواهر ـ دفعية، يسمّون هذا العالم بعالم الكون والفساد.

فإذا كانت التغيرات دفعية تتحقق في آنٍ واحد، فالمتحقق في غير ذلك الآن هو الثبات، إذن لو ذهبنا إلىٰ أن التغيرات دفعية فلابدّ من عدّ مثل هـذه التـغيرات والثوابت نسبية، نظراً إلىٰ أنها تتحقق في آنٍ واحد، وهي في غير ذلك (الآن) ثابتة، فالنتيجة أن التغير لو كان بنحو الحركة فهو مطلق، ولو كان آنياً بنحو الكون والفساد فهو نسبي.

إذن يرى الأرسطيون: أن الثابت المطلق ليس له وجود في الطبيعة، (خلافاً لما يراه أتباع ذيموقريطس)؛ إذ جميع الأشياء متغيرة، ولكن مادامت الجـواهـر هـي الأساس في الطبيعة، وأن تغيرات الجواهر دفعية، يحظى العالم بثبات وتغير نسبيين، والثبات يكتنف العالم أكثر من التغير.

و قد صنف أرسطو وأتباعه الأشياء ـ كما نعلم ـ بنحو مخصوص، وأدرجوها في عشرة أجناس أساسية تعرف بالمقولات العشرة، وهي كالآتي: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والوضع، والمتى، والإضافة، والجدة، والفعل، والانفعال.

ويرى الأرسطيون انحصار الحركة في مقولة الكم والكيف والأين، دون سائر المقولات الأُخرى التي تحظى بثبات نسبي؛ لأن تغيرها دفـعي، وبـما أن حـركة المقولات الثلاثة المتقدمة ليست دائمة، فهي تتمتع بثبات نسبي أيضاً، إذن الثبات في فلسفة أرسطو أكثر من التغير.

ويرى ابن سينا وقوع الحركة في مقولة الوضع أيضاً، فـقد أثـبت أن بـعض الحركات ـ كحركة الكرة حول محورها ـ من نوع الحـركة الوضـعية، لا الأيـنية،

وبذلك اختصت الحركات الأينية بعد ابن سينا بالحركات الانتقالية. إلّا أن ما اكتشفه ابن سينا وارتضاه غيره لم يكن حركة أُخرى، بل هو توضيح لماهية نوع من الحركة يراها الآخرون أينيّة، فأثبت ابن سينا أنها من نوع الحركة الوضعية.

إن من بين التغييرات الأساسية التي أحدثها صدر المتألهين في الفلسفة الإسلامية إثبات الحركة الجوهرية، فقد أثبت ضرورة الذهاب إلىٰ أن جواهر العالَم في حالة حركة دائمة ومستمرة، ولو على أساس الأُسس الأرسطية في المادة والصورة، فليس فيها لحظة ثبات، وأن الأعراض ـ أي المقولات التسع الأُخرى ـ في حركة بتبعها. ويرى صدر المتألهين أن الطبيعة تساوي الحركة، وأن الحركة تساوي الحدوث والفناء المستمرين والدائمين بلا انقطاع.

وبناءً على الحركة الجوهرية يتغير شكل العالم الأرسطي مطلقاً؛ إذ تكون الطبيعة والمادة مساوية للحركة، ويكون الزمان عبارة عن امتداد ومقدار هذه الحركة الجوهرية، ويكون الثبات مساوياً لما وراء الطبيعة، فما هو موجود إما تغير مطلق (الطبيعة)، أو ثبات مطلق (ما وراء الطبيعة)، وثبات الطبيعة هو ثبات النظم، لاثبات الوجود، أي: أن العالم يحكمه نظام ثابت لا يتغير، إلّا أن محتوى هذا النظام الواقع في داخله متغير، بل هو التغير عينه.

وإنّ هذا العالم مسبب في وجوده ونظامه عما وراء الطبيعة، ولولا سيطرة العالم الآخر لانقطع الارتباط القائم بين ماضي ومستقبل هذا العالم المفعم بالتغيرات.

❊ ❊ ❊ ❊

أشرنا في الدرس السادس إلىٰ أنّ تقسيمات الوجود الأولية ـ أي التقسيمات التي ترتبط بشكل مباشر بالموجود بما هو موجود ـ تقع على عاتق الفلسفة الأُولى.

ونقول هنا: إن مبحث الثابت والمتغير كان يصنف ـ قبل صدر المتألهين ـ في عداد الطبيعيات؛ وذلك لأن كلّ حكم وتقسيم يخص الجسم بما هو جسم يرتبط بالطبيعيات، فكان يقال: إن الجسم إمّا ثابت وإما متغير، وبتعبير آخر: إمّا ساكن وإما متحرك، وبعبارة ثالثة: الحركة والسكون من عوارض الجسم، إذن لابد من ذكر

بحث الثابت والمتغير في الطبيعيات فقط.

وقد ذكر أرسطو وابن سينا وأتباعهما بحوث الحركة والسكون في الطبيعيات. ولكن بعد إثبات أصالة الوجود واكتشاف الحركة الجوهرية على يد صدر المتألهين اتضح أن طبائع العالم متحركة بما هي متحركة، ومتغيرة بما هي متغيرة، أي: إن الجسم ليس شيئاً تعرض عليه الحركة وتسلب منه أحياناً، فنسمّي حالة عدم الحركة بالسكون، بل إن طبائع العالم هي الحركة بعينها، والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية هي (الثبات) لا (السكون)، فإن السكون يصدق في مورد الحركات العارضة التي نسمّي حالة (عدمها) بالسكون، وأما في مورد الحركة الذاتية الجوهرية فلا يمكن افتراض السكون.

والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية ـ التي هي عين الجوهر ـ جواهر يُعدّ الثبات عين ذاتها، وهي موجودات فوق المكان والزمان، ومجردة عن القوة والاستعداد والأبعاد المكانية والزمانية، فليس الجسم ـ بناءً على ذلك ـ إما ثابتاً وإما متغيراً، بل الموجود بما هو موجود هو الذي يكون إما عين الثبات (وجودات ما فوق المادة)، وإما عين السيلان والصيرورة والحدوث الاستمراري (عالم الطبيعة).

إذن الوجود كما ينقسم في ذاته إلىٰ الواجب والممكن ينقسم في ذاته كذلك إلىٰ الثابت والمتغير.

ولذا يرى صدر المتألهين أن جزءاً من الحركات ـ وهي الحركات العارضة على الجسم، والتي يقابلها السكون ـ ينبغي ذكره في الطبيعيات، وأما سائر الحركات فلابدّ من بحثها وتحقيقها في الفلسفة الأولى؛ لكونها من عوارض الجسم الطبيعي، وقد ذكر صدر المتألهين مباحث الحركة في الأُمور العامة من (الأسفار) ضمن بحث القوة والفعل، وكان الحق أن يفرد لها باباً مستقلاً.

إن من النتائج المهمة لهذا الكشف العظيم ـ القائم على انقسام الوجود في ذاته إلىٰ الثابت والمتغير، وأن الثابت نحو من الوجود، والمتغير نحو آخر منه ـ هو أن (الصيرورة) مرتبة من الوجود، وإن كان بإمكاننا ـ لاعتبار ما ـ أن نجعل (الصيرورة)

تركيباً ومزيجاً من الوجود والعدم، إلّا أن هذا التركيب والامتزاج ليس حقيقياً، بل هو نوع اعتبار ومجاز[1].

والحقيقة أن إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية هو الذي أدى إلىٰ كشف هذه الحقيقة الهامة، فلولا أصالة الوجود لما أمكن تصور الحركة الجـوهرية أولاً، ولما أمكن تصور أن (السيلان والصيرورة مرتبة من الوجود) ثانياً.

وقد اتخذت الحركة في الفلسفة الغربية المعاصرة مكانها بطرق أُخرى، فذهب بعض الفلاسفة إلىٰ أن الحركة ركن الطبيعة الأساسي، وبعبارة أُخرى: الطبيعة ـ بنظر هؤلاء ـ تساوي (الصيرورة)، ولكن بما أن هذه الفكرة لم تقم على أساس أصـالة الوجود، وانقسامه الذاتي إلىٰ الثابت والمتغير، تصور هؤلاء الفلاسفة أن (الصيرورة) تعني الجمع بين النقيضين، الذي ذهب القدماء إلىٰ استحالته، وتـصوروا أيـضاً أن (الصيرورة) تلازم بطلان أصل (الهوهوية) التي اعتبرها القدماء أمراً مسلماً.

فقد ذكر هؤلاء الفلاسفة أن الأصل الذي سادَ التفكير الفلسفي عند القدماء هو (أصل الثبات)؛ إذ تصوروا أن الموجودات ثابتة، فذهبوا إلىٰ دوران أمر الأشياء بين (الوجود) و(العدم)، وعليه لابدّ من أن يكون الصحيح واحداً مـنهما فـقط (أصـل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما)، فالكائن دائماً إما الوجـود وإمـا العـدم، ولا يوجد شق ثالث، وبما أنهم اعتقدوا أن الأشياء ثابتة، تصوروا أن الشيء هو نفسه دائماً (أصل الهوهوية)، ولكن مع اكتشاف أصل الحركة والتغير في الطـبيعة، وأن الطبيعة دائماً في حـالة (صـيرورة)، فَـقَدَ هـذان الأصـلان اعـتبارهما؛ وذلك لأن الصيرورة جمع بين الوجود والعدم، فحينما يكون الشيء وجوداً وعـدماً تـتحقق (الصيرورة)، فالشيء الذي هو في حال الصيرورة موجود ومنعدم، وهـو فـي كـلّ لحظة غيره في اللحظة الأُخرى، وفي عين كونه حقيقة ذاته هو غـيره، وأن ذاتـه تسلب من ذاته، إذن لو كان الأصل الذي يحكم الأشياء هو الوجود والعدم لكان كلّ من أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل الهوهوية صحيحاً، ولكن بما أن الأصـل

١ـ راجع محاضرة: (أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية). في كتاب: (محاضرات فلسفية) للمؤلف.

الحاكم هو (الصيرورة)، لا يصح كلا هذين الأصلين.

وبعبارة أُخرى: إن أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل الهوهوية ـ اللذين كانا يحكمان الذهنية القديمة بلا منازع ـ قد نتجا من أصل آخر كان مسيطراً على الذهنية القديمة بشكل مطلق أيضاً، وهو (أصل الثبات)، ولكن بعد أن ثبت بطلان هذا الأصل ـ بواسطة العلوم الطبيعية ـ يسقط ذانك الأصلان قهراً عن الاعتبار.

وهذا هو ما تصوره الكثير من الفلاسفة المحدثين، ابتداءً من (هيجل) إلىٰ يومنا هذا.

إلّا أن صدر المتألهين توصل إلىٰ بطلان (أصل الثبات) بطريق آخر. فالحركة التي اكتشفها تعني أن الطبيعة مساوية لعدم الثبات، وأن الثبات مساوٍ للتجرد. إلّا أنه ـ في الوقت نفسه ـ لا يذهب إلىٰ ما ذهب إليه الفلاسفة المعاصرون، فلا يقول ببطلان أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لكون الطبيعة مساوية للصيرورة، أو على حدِّ تعبيره: (مساوية للسيلان والصيرورة)، بل هو في الوقت الذي يرى فيه (الصيرورة) نوعاً من الجمع بين الوجود والعدم، لا يراها اجتماعاً للنقيضين؛ وذلك لأنه اكتشف أصلاً أهم مفاده: أن الوجود ينقسم في ذاته إلىٰ: الثابت والمتغير، وأن الثابت مرتبة من الوجود، لا أنه تركيب من الوجود والعدم، كما أن المتغير مرتبة أُخرى من الوجود أيضاً، وليس تركيباً من الوجود والعدم. فتركب (الصيرورة) من الوجود والعدم ليس جمعاً بين النقيضين، كما أنه ليس سلباً للشيء من نفسه.

فيكون الاشتباه الذي وقع فيه الفلاسفة المحدثون ناشئاً من جهتين:

الأولى: أنهم لم يدركوا انقسام الوجود إلىٰ الثابت والمتغير.

الثانية: أن تصورهم لأصل التناقض والتضاد لم يكن متقناً.

الدرس التاسع

العلة والمعلول

تُعدُّ مسألة العلة والمعلول من أقدم المسائل الفلسفية؛ إذ ذكرت في جميع المنظومات الفلسفية، خلافاً لأصالة الوجود، أو الوجود الذهني مما يحظى بمنزلة رفيعة في بعض الفلسفات، وبرغم ذلك لا تجد له أدنى ذكر في الفلسفات الأُخرى، أو بحث القوة والفعل الذي أدّى دوراً هاماً في الفلسفة الأرسطية، أو بحث الثابت والمتغير الذي نال درجة رفيعة في فلسفة صدر المتألهين.

إنّ (العلّية) نوع ارتباط بين شيئين، أحدهما علّة، والآخر معلول، بل هو ارتباط وثيق وعميق؛ إذ يكمن هذا الارتباط في أن العلّة مُوجدة للمعلول؛ لأن ما يحصل عليه المعلول من العلة هو تمام حقيقته ووجوده، فلولا العلة لما كان المعلول، ولا يوجد في غير العلية مثل هذا الارتباط المؤدي إلىٰ انعدام كلّ واحد من طرفي الارتباط إذا انعدم الآخر. فحاجة المعلول إلىٰ العلّة من أشدّ الحاجات؛ لأنها حاجة وافتقار في أصل الوجود. فإذا أردنا تعريف العلّة ـ بناءً على ذلك ـ فلابد أن نقول: (هي ما يحتاج إليه المعلول في وجوده).

❊ ❊ ❊ ❊

ومن الأُمور التي تبحث في باب العلة والمعلول: أن كلّ ظاهرة معلولة، وكلّ معلول مفتقر إلىٰ علّة، إذن كلّ ظاهرة مفتقرة إلىٰ علّة، أي: إذا لم يكن الشيء في

ذاته عين الوجود، ثم عرض عليه الوجود فوُجد. فلابد أن يكون هناك ما أوجده وهو ما نُسميه بـ(العلّة)، فلا وجود لظاهرة بلا علة؛ وفي قبال ذلك رأي يـفترض وجود الظواهر بلا علة، وهو ما يسمّى بـ(الصدفة)، والفلسفة تتبنى أصـل العـلّية، وتنفي فرضية (الصدفة) بشدّة.

إن كون كلّ ظاهرة معلولة تفتقر إلىٰ علّة مما أجمع عليه الفلاسفة والمتكلمون، إلّا أن المتكلمين يعبّرون عن هذه الظواهـر بـ(الحـادثة)، ويـعبّر عـنها الفـلاسفة بـ(الممكنة)، فيقول المتكلمون: كلّ (حـادث) مـعلول، ومـفتقر إلىٰ عـلّة، ويـقول الفلاسفة: كلّ (ممكن) معلول، ومفتقر إلىٰ علّة، وهذان التعبيران المختلفان يؤديان إلىٰ نتائج مختلفة أشرنا إليها في مبحث الحدوث والقدم.

* * * *

ومن مسائل باب العلّة والمعلول: أن كلّ علّة توجد معلولاً مخصوصاً فقط، فلا ينتج منها كلّ معلول، وأن كلّ معلول ينتج من علة مخصوصة، فلا ينتج من كلّ علّة، وبعبارة أُخرى: إن بين موجودات العالم روابط مخصوصة، فلا يمكن أن يكون كلّ شيءٍ منشأً لكلّ شيء، ولا يمكن أن ينشأ كلّ شيءٍ من كلّ شيء، وهذا ما نجزم به في حياتنا اليومية، فتناول الطعام مثلاً علّة للشبع، وشـرب المـاء عـلّة للارتـواء، والدراسة علّة للتعلم، فإذا أردنا التوصل إلىٰ واحدٍ من هذه المعلولات فلا بد مـن اللجوء إلىٰ علّته المختصة، فلا نلجأ لبلوغ الشبع إلىٰ شرب الماء أو الدراسة، كما لا نلجأ إلىٰ الأكل حينما نروم التعلم.

والفلسفة تثبت أن بين جميع ظواهر العالم مثل هذه الرابطة الحتمية، وتعبر عن ذلك بقولها: (بين كلّ معلول وعلّته سنخية ومناسبة خـاصة لا تـوجد بـين العـلّة الأُخرى ومعلولها).

ويعدّ هذا الأصل من أهم الأُصول التي تنظم تفكيرنا، فليس العالم في أعيننا مجموعة مشتتة يحكمها الاضطراب والعشوائية، ولا يكون كلّ شيء فيه سبباً لأيّ شيء آخر، بل يمثُل العالم أمامنا بوصفه عالماً منظماً ومرتباً، فلكلّ جزءٍ من أجزائه

مكانه المخصوص، ولا يمكن لأي جزءٍ فيه أن يحتل مكان الجزء الآخر.

* * * *

والمسألة الأُخرى في باب العلّة والمعلول: أن العلّة في الفلسفة الأُرسطية على أربعة أقسام: العلّة الفاعلية، والعلّة الغائية، والعلّة المادية، والعلّة الصورية. وهذا ما ينطبق تماماً على مصنوعات الإنسان، ففي بناء البيت مثلاً يُمثّل العمال والبناء العلّة الفاعلية، والسكنىٰ في البيت العلّة الغائية، والمواد الإنشائية المستعملة فيه العلّة المادية، وأما الشكل الظاهري الذي يميزه من بناء المسجد وغيره فهو العلّة الصورية.

ويرى أرسطو أن كلّ الظواهر الطبيعية كالحجر مثلاً أو النبات أو الإنسان لها هذه العلل الأربعة المتقدمة أيضاً.

* * * *

ومن مباحث العلّة والمعلول: أن العلّة في مصطلح علماء الطبيعة ـ أي: في مصطلح الطبيعيات ـ تختلف قليلاً عن العلّة في مصطلح الإلهيات والعلماء الإلهيين، فالعلّة من وجهة نظر العلم الإلهي ـ الذي نسمّيه حالياً بالفلسفة ـ عبارة عن المُوجد، فالفلاسفة إنما يجعلون الشيء علّة لشيء آخر فيما إذا كان مُوجداً له، وإلّا لم يكن (علة)، بل هو ما يدعونه أحياناً بـ(المُعدّ)، إلّا أن علماء الطبيعة يطلقون كلمة (العلة) ولو كان الارتباط بين الشيئين نوعاً من التحريك والتحرك، وعليه يكون البناء في مصطلح علماء الطبيعة (علّة) البيت؛ لأنه صار سبباً لبناء البيت عن طريق سلسلة من التغييرات، إلّا أن العلماء الإلهيين لا يرون البناء علّة البيت أبداً؛ لأنه لم يوجد البيت، إذ كانت موادّ البيت موجودة سابقاً. وما قام المعمار به مجرد ترتيب هذه المواد بشكل مخصوص، وهكذا الأب والأم بالنسبة إلىٰ الولد، فإنهما علّة في مصطلح علماء الطبيعة، في حين أنهما في مصطلح الفلاسفة (مقدمة) و(معدّ) و(منفذ).

* * * *

والمسألة الأُخرى التي تبحث في باب العلة والمعلول أن سلسلة العلل ـ المراد هو العلل في مصطلح الفلاسفة طبعاً، لا العلل في مصطلح علماء الطبيعة، أي: علل الوجود، لا علل الحركة ـ متناهية، ويستحيل أن لا تتناهى، أي: لو كان وجود شيء صادراً عن علة وقائماً بعلة، وكانت تلك العلة قائمة بعلة أُخرى هي بدورها قائمة بعلة ثالثة، فمن الممكن أن ترتفع هذه السلسلة إلىٰ آلاف أو آلاف الآلاف من العلل، وكلّ واحد منها صادر عن الآخر، ولكن في نهاية الأمر لابد أن تنتهي إلىٰ علّة قائمة بالذات، لا بعلة أُخرى؛ لأن تسلسل العلل غير المتناهية باطل، وقد أقام الفلاسفة على بطلان التسلسل براهين كثيرة، ويختصرون هذا التعبير بقولهم: (تسلسل العلل محال)، بل يختَصرونه أكثر فيقولون: (التسلسل محال)، ويريدون بذلك: (أن تسلسل العلل غير المتناهية محال).

وكلمة (التسلسل) مأخوذة من (السلسلة) التي هي عبارة عن مجموعة حلقات مربوط بعضها ببعض، وقد شبه الفلاسفة نظام العلل والمعلولات وترتيبها بهذه السلسلة ذات الحلقات المتعاقبة.

الدرس العاشر

الوجوب والإمكان والامتناع

من المسائل الفلسفية المهمة الأُخرى مبحث (الوجوب والإمكان والامتناع)، المعروفة بـ(الموادّ الثلاثة).

يقول المناطقة: إذا نسبنا محمولاً إلىٰ موضوع، فقلنا مثلاً: (الألفُ باءٌ)، فعلاقة الباء بالألف لا تخلو من واحدة من هذه العلاقات الثلاثة، فهي إمّا ضرورية حتمية لا تتخلف، وبعبارة أُخرى: يأبى العقل خلافها، أو على العكس، بأن تكون امتناعية، أي: يستحيل أن يعرض المحمول فيها على الموضوع، وبعبارة أُخرى: إنّ العقل يأباها، أو تكون بنحو يمكن معه أن تثبت أو تنتفي، وبعبارة أُخرى: إن العقل لا يأباها، ولا يأبى خلافها.

فلو أخذنا بنظر الاعتبار علاقة الأربعة بالزوجية لوجدناها ضرورية وحتمية؛ لأن العقل يأبى خلافها، ويقول: إن الأربعة زوج بالضرورة والوجوب، فالحاكم على هذه العلاقة هو الوجوب والضرورة.

ولو قلنا: (الخمسة زوج)، فالعلاقة هنا امتناعية، أي: إن الخمسة تمتنع عن الزوجية، ويأباها لها العقل، فالعلاقة القائمة بين الخمسة والزوجية هي الامتناع والاستحالة.

ولو قلنا: (الجوُّ صحوٌ)، فالعلاقة إمكانية، أي: إن طبيعة الجوّ لا تقتضي الصحو حتماً، ولا الغيم حتماً، بل كلاهما ممكن، فتكون العلاقة بين الجوّ وكونه صحواً

إمكانية.

إذن العلاقة القائمة بين كلّ موضوع ومحمول لا تخرج في واقعها عن واحد من هذه الحالات التي نسمّيها أحياناً ـ لاعتبار خاص ـ بـ(الموادّ)، هذا ما يقوله المناطقة.

أما الفلاسفة الذين يبحثون في الوجود، فيقولون: إذا أخذنا كلّ (معنى) و(مفهوم) بنظر الاعتبار، وجعلناه موضوعاً، ونسبنا إليه (الوجود) بوصفه محمولاً، لا يخرج عن واحد من ثلاثة أقسام: فعلاقة الوجود بذلك المفهوم والمعنى إما أن تكون وجوبية، أي: إن ذلك الشيء موجود وجوباً وضرورة، فنسمّيه بـ(واجب الوجود).

ويسمّى البحث عن (الله) سبحانه في الفلسفة بـ: مبحث إثبات واجب الوجود، والبراهين الفلسفية تقضي بوجود الموجود الذي يستحيل عليه العدم، ويكون الوجود بالنسبة إليه ضرورياً.

أو تكون علاقة الوجود بالمفهوم امتناعية، أي : يستحيل عليه الوجود، بل لابد من أن لا يوجد ضرورة ووجوباً، فنسمي ذلك المفهوم بـ(ممتنع الوجود)، كالجسم الذي يكون في آن واحد كروياً ومكعباً.

أو تكون علاقة الوجود بذلك المعنى إمكانية، أي: إن ذلك المعنى لا يأبى الوجود ولا العدم ذاتاً، فنسمّي المعنى بـ(ممكن الوجود)، وكلّ الأشياء في العالم ـ من قبيل: الإنسان والحيوان والشجر والماء وغيرها، مما يظهر بتأثير سلسلة من العلل ثم ينعدم ـ ممكنة الوجود.

* * *

المسألة الأُخرى في الوجوب والإمكان: أن كلّ ممكن الوجود بالذات يغدو بواسطة علّته واجب الوجود، إلّا أنه واجب الوجود بالغير لا بالذات، أي: إن كلّ ممكن الوجود إذا وجدت جميع علله وشرائطه يوجد حتماً، ويصير واجب الوجود بالغير، وإذا لم توجد ـ بأن فُقد واحد من شروطه وأجزاء علّته ـ يكون ممتنع

الوجود بالغير، ولذلك يقول الفلاسفة: (الشيء ما لم يجب لا يوجد).

إذن لا يوجد شيء ولا يمكن أن يوجد إلّا بحكم الضرورة والوجوب، وفي ظلّ نظام حتميٍّ لا يتخلف، فالنظام الحاكم على العالم والأشياء نظام ضروري ووجوبي وقطعي لا يتخلف، وبحسب اصطلاح الفلاسفة المعاصرين: النظام الذي يحكم العالم نظام جبري[1].

وقد ذكرنا في بحث العلّة والمعلول: أن أصل السنخية بين العلّة والمعلول يمنح تفكيرنا نظماً مخصوصاً، وربطاً بين الأُصول والفروع، وبين العلل والمعلولات في الذهن.

ونقول الآن: إن هذا الأصل القائل: إنّ كلّ ممكن الوجود يكتسب الضرورة من علّته ـ والذي هومن جهةٍ مرتبط بالعلّة والمعلول، ومن جهةٍ أُخرى بالضرورة والإمكان ـ يطبع نظامنا الفكري بشأن العالم بطابع مخصوص، وهو أن هذا النظام ضروري وحتمي لا يتخلف، وتبيِّن الفلسفة هذه القضية بعبارة قصيرة، وهي: (أصل ضرورة العلّية والمعلولية).

فلو آمنا بالعلّة الغائية في الطبيعة، وأن الطبيعة تبحث في حركتها ومسيرتها عن غاياتٍ تنتهي بدورها إلىٰ غاية أصلية هي غاية الغايات، فسوف يتخذ النظام الحاكم على العالم لوناً آخر جديداً أيضاً، إلّا أننا لا ندخل في مبحث الغايات الذي هو بحث مهم وممتع جدّاً، ونتركه إلىٰ الدروس الفلسفية المختصة.

****

إلىٰ هنا ينتهي بحثنا في كلّيات الفلسفة، ولكن هناك مسائل أُخرى لابدّ من معرفة كلّياتها بشكل إجمالي، من قبيل: الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والجوهر والعرض، والمجرد والمادّي، نأمل أن تتاح لنا فرصة الحديث عنها في المستقبل إن شاء الله.

١ـ وهذا الجبر يختلف عن الجبر المقابل للاختيار، والمستعمل في مورد الإنسان، فلا ينبغي الخلط بينهما، ولا منافاة بين كون نظام العالم ضرورياً والإنسان مختاراً.

الفهرس

المنطق

الفلسفة

مدخل إلى العلوم الإسلامية (٢)

الكلام - العرفان - الحكمة العملية

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

ترجمة : حسن علي الهاشمي

مراجعة : السيد علي مطر

دار الكتاب الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام

الدرس الأوّل

علم الكلام

إنّ الكلام من العلوم الإسلامية، وهو علم يُبحث فيه عن العقائد الإسلامية، أي ما يجب الاعتقاد والإيمان به من وجهة نظر الإسلام، فيقوم بتوضيحها والاستدلال عليها والدفاع عنها.

يرى علماء الإسلام: أنّ مجموع التعاليم الإسلامية على ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم العقائد، وهي المسائل والعلوم التي يجب التعرف عليها والإيمان بها، من قبيل: التوحيد، وصفات الباري تعالى، والنبوة العامة والخاصة، وما إلىٰ ذلك من المسائل الأُخرى وهناك بالطبع بعض الاختلافات بين الفِرَق الإسلامية فيما هو داخل في أُصول الدين وما هو خارج عنها.

٢ ـ قسم الأخلاق، وهو المسائل التي تتحدث عن الصفات الروحية والسجايا الأخلاقية التي ينبغي للإنسان أنْ يتحلى بها، من قبيل: العدالة والتقوى والشجاعة والعفة والحكمة والاستقامة والوفاء والصدق والأمانة وغيرها من الأمور.

٣ ـ قسم الأحكام، وهي: المسائل التي تتعلق باعمال الإنسان وأفعاله، من قبيل: الصلاة والصيام والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبيع والإجارة والنكاح والطلاق وتقسيم الإرث، وغيرها من الأمور.

أمّا القسم الأوّل من هذه الأقسام فيناط بعلم الكلام، وأمّا الثاني فيتكفله علم

الأخلاق، وأمّا الثالث فيقع على عاتق علم الفقه

والمقْسَم في هذا التقسيم هو (العلوم الإسلامية) الواقعة في صميم الإسلام، دون العلوم التمهيدية التي تقع مقدمة للتحقيق بشأن العلوم الإسلامية، من قبيل: الأدب والمنطق، بل والفلسفة أحياناً.

وقد لوحظ في هذا التقسيم جهة ارتباط التعاليم الإسلامية بالإنسان، فإنّ (العقائد) ترتبط بعقل الإنسان وفكره، وعلم (الأخلاق) يرتبط بسجاياه وخصاله، وعلم (الفقه) يرتبط بأفعاله وسلوكه.

وسيتضح من خلال التعرض لكليات علم الفقه: أنّ الفقه وإنْ كان من الناحية التي يبحثها الفقهاء علماً واحداً، إلّا أنه من ناحية أُخرى يحتوي علوماً عديدة.

ومهما كان، فإنّ علم الكلام هو علم العقائد الإسلامية، وقد أُطلق عليه في السابق علم (أُصول الدين) أو (التوحيد والصفات).

بداية علم الكلام

ليس بالإمكان تحديد بداية علم الكلام وتاريخ نشوئه بين المسلمين بشكل دقيق، إلّا أنّ المتسالم عليه أنّ بعض المسائل الكلامية، من قبيل: الجبر والاختيار، والعدل قد ظهرت بين المسلمين في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل. وربما أمكن القول: إنّ أول مدرسة صدرت عنها هذه المسائل هي مدرسة الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ).

وقد ظهر في تلك الفترة الزمنية شخصان دافعا عن إرادة الإنسان وحريته دفاعاً شديداً، هما معبد الجهني وغيلان الدمشقي، كما ظهر في قبالهما أشخاص دافعوا عن الجبر، وعندها عرف أنصار الاختيار بـ(القدريّة)، ومنكروه بـ(الجبريّة).

وبالتدريج انسحب الخلاف بين هاتين الفرقتين إلىٰ مجموعة من المسائل الأُخرى في الإلهيات والطبيعيات والاجتماعيات وبعض المسائل المتعلقة بالإنسان والمعاد، فكانت مسألة الجبر والاختيار إحدى المسائل الاختلافية، ومنذ ذلك

الحين عُرف القدريون بـ(المعتزلة)، والجبريون بـ(الأشاعرة).

يصرّ المستشرقون وأتباعهم على أنّ بداية البحوث الاستدلالية في الإسلام نشأت من ذلك الوقت ، مع أنّ الحقيقة هي أنّ البحوث الاستدلالية حول أُصول الإسلام بدأت مع نزول آيات القرآن الكريم وتفسيرها بالسنة النبوية وخُطب أمير المؤمنين عليه السلام سوى أنّ أُسلوب البحث حولها كان يختلف عن الأُسلوب الذي سلكه المتكلمون من المسلمين.

التحقيق او التقليد

أقام القرآن الكريم الإيمان على دعائم التعقل والتفكير، فدأب على دعوة الناس إلىٰ استخدام العقل لبلوغ الإيمان، ولم يكتف بمجرد (التعبد) فيما يجب على المسلم أنْ يؤمن به ويعتقده، وعليه لا بد من التحقيق منطقياً في أُصول الدين، من قبيل: أنّ الله سبحانه موجود، وأنّه واحد، وأنّ محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله رسوله، فلا بد من بحث هذه الأمور والاستدلال عليها منطقياً، ومن هنا تأسس علم (أُصول الدين) منذ القرن الهجري الأوّل.

ومع انفتاح الإسلام على الأُمم والقوميات المختلفة وهي تحمل سلسلة من الأفكار الخاصة بها، ومع تعايش المسلمين مع أرباب الديانات الأُخرى كاليهود والنصارى والمجوس والصابئين، وما كان يحتدم بينهم وبين المسلمين من المناقشات المذهبية، وعلى الخصوص مع ظهور (الزنادقة) الذين كانوا يسيرون في تيار معارض للدين، ومن خلال الالتفات إلىٰ الحرية الفكرية التي وفّرها خلفاء الدولة العباسية (بشكل لا يصطدم مع سياستهم الخاصة)، ومع ظهور الفلسفة في العالم الاسلامي الذي أنتج بدوره بعض الشبهات والشكوك، أحسّ المسلمون بضرورة التحقيق في المباني والأُسس الاعتقادية في الإسلام والدفاع عنها أكثر من ذي قبل، وبذلك ظهر بعض المتكلمين البارزين في القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة النبوية.

المسألة الأولى

يبدو أنّ أول مسألة وقع النزاع فيها بين المسلمين هي مسألة (الجبر والاختيار) وهذا شيء طبيعي جدّاً بالنظر إلىٰ إرتباط هذه المسألة الوثيق بمصير الإنسان، مما يدعو كل انسان عاقل للبحث فيها، فانك لاتجد مجتمعاً بلغ الناس فيه مرحلة النضج الفكري إلّا وقد طرق أبواب هذه المسألة، هذا مضافاً إلىٰ دعوة القرآن الكريم وحثّه على تحريك العقل، والتفكير بشأن هذه المسألة الأساسية[1].

وعليه فلا معنى لأن نبحث عن منشأ آخر لطرح هذه المسألة في العالم الإسلامي، إلّا أنّ المستشرقين حاولوا بشتى الطرق ـ من أجل نفي أصالة العلوم الإسلامية ـ أنْ يوجدوا لجميع العلوم الإسلامية جذوراً خارج العالم الإسلامي، على الخصوص في العالم المسيحي، ومن هنا فقد بذلوا سعيهم للبحث عن جذور لعلم الكلام خارج العالم الإسلامي كما بذلوا نفس المساعي بشأن علم النحو والعَروض (وربما المعاني والبيان والبديع) والعرفان الإسلامي.

أدى البحث في الجبر والاختيار الذي يتضمن القضاء والقدر ـ فهو من ناحية ارتباطه بالإنسان بحث في (الجبر والاختيار) ومن ناحية ارتباطه بالله تعالى بحث في (القضاء والقدر) ـ إلىٰ البحث في (العدل)، لأنّ هناك ترابطاً وثيقاً بين الجبر والظلم من جهة، والاختيار والعدل من جهة أُخرى.

كما أدى مبحث (العدل) إلىٰ البحث في (الحسن والقبح الذاتي في الأفعال)، فأدّى بحث الحسن والقبح بدوره إلىٰ البحث في العقل والمستقلات العقلية، وهذه الأُمور أدّت بأجمعها إلىٰ البحث في (الحكمة) أي أنّ لذات الباري تعالى غاية وغرضاً حكيماً[2]، وبالتدريج أدّى البحث إلىٰ التوحيد في الأفعال، ومن ثمَّ إلىٰ التوحيد في الصفات، وهو ما سنقوم بتوضيحه فيما بعد.

١ـ راجع كتاب الإنسان والمصير (انسان وسرنوشت) للمؤلف.

٢ـ راجع مقدمة كتاب (العدل الالهي) للمؤلف.

وفي الأزمنة اللاحقة توسعت رقعة البحوث الكلامية وامتدت إلىٰ الكثير من المسائل الفلسفية، من قبيل: البحث في الجواهر والأعراض، وتركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، ومسألة (الخلأ) وغيرها، وذلك لأنّ المتكلمين وجدوا ضرورة في التطرق إلىٰ هذه المسائل بوصفها مقدمة للمسائل المتعلقة بأُصول الدين، على الخصوص ما يرتبط منها بالمبدأ والمعاد. ومن هنا دخل في علم الكلام كثير من المسائل الفلسفية.

وهناك بين الفلسفة والكلام مشتركات كثيرة، فلو تصفح شخص الكتب الكلامية ـ على الخصوص ما اُلف منها في القرن السابع فما بعد ـ لوجد أنّ أكثر المسائل الكلامية هي تلك التي ذكرها الفلاسفة ـ على الخصوص المسلمون منهم ـ في كتبهم.

وقد كان لكل من الفلسفة الإسلامية، والكلام تأثيرات كبيرة على بعضهما، فقد عرض علم الكلام مسائل جديدة أجبر الفلسفة على التعرض لها، كما أدّت الفلسفة أيضاً إلىٰ اتساع رقعة الكلام، بمعنى أنّ المتكلمين لمسوا حاجة ملحّة في استعراض المسائل الفلسفية في علم الكلام، وربما وفقنا إلىٰ ذكر نماذج لكلا هذين التأثيرين في الدروس المقبلة.

الكلام العقلي والكلام النقلي

إنّ علم الكلام برغم كونه علماً استدلالياً وقياسياً، إلّا أنّه بالنسبة إلىٰ المقدمات والمبادئ التي يستخدمها في استدلاله يشتمل على قسمين عقلي ونقلي.

أمّا القسم العقلي من الكلام فعبارة عن المسائل التي تؤخذ مقدماتها من العقل فقط، فلا يستند فيها إلىٰ الأدلة النقلية إلّا لكونها إرشاداً وتأييداً لما يحكم به العقل، من قبيل المسائل المتعلقة بالتوحيد والنبوة وبعض مسائل المعاد، ففي هذه المسائل لا يكفي الاستناد إلىٰ النقل (الكتاب والسنة)، وإنّما لا بد من الاستعانة بالعقل فقط.

وأمّا القسم النقلي من الكلام فهو مسائل برغم كونها من أُصول الدين التي لا بد

من الإيمان والاعتقاد بها، ولكن لأجل تفرعها على النبوة ـ فهي ليست مقدمة عليها ولا عينها ـ يكفي إثباتها عن طـريق الوحـي الإلهـي أو السـنة النـبوية القـطعية، كالمسائل المتعلقة بالإمامة (وهذا طبعاً بالنسبة إلىٰ الشيعة)، وأكثر المسـائل التـي تتعلق بالمعاد.

الدرس الثاني

تعريف علم الكلام وموضوعه

يكفي في تعريف علم الكلام أنْ نقول: (علم يبحث في أُصول الدين الإسلامي)، ويتوخى بيان ما هو داخل في أُصول الدين وما هو خارج منها، ويتعرض إلىٰ بيان الأدلة التي يمكن من خلالها إثبات هذه الأُصول، ويتصدى للإجابة عن الشبهات والشكوك التي تثار ضد هذه الأُصول.

هناك بحث في كتب المنطق والفلسفة حول ضرورة أنْ يكون لكل علمٍ موضوع يخصّه، ويرى أنّ التمايز بين مسائل العلوم المختلفة إنّما يكون بالموضوعات، وهذا صحيح بالنسبة إلىٰ العلوم التي تكون بين مسائلها وحدة واقعية، ولكن لا مانع من أنْ تكون لعلمٍ وحدة اعتبارية بين مسائله بأن تكون موضوعاته متعددة ومتباينة، إلّا أنها تهدف إلىٰ غرض واحد يكون هو منشأ تلك الوحدة الاعتبارية بين مسائله.

وعلم الكلام من هذا القبيل، فإنّ الوحدة بين مسائله ليست وحدة ذاتية ونوعية، بل هي وحدة اعتبارية، وعليه فلا ضرورة للبحث عن موضوع واحد لعلم الكلام.

إنّ العلوم التي تكون بين مسائلها وحدة ذاتية، لا يمكن أنْ يحصل تداخل بينها، بأن يكون بينها اشتراك في المسائل، إلّا أنّ العلوم التي تكون الوحدة بين مسائلها اعتبارية يمكن أنْ يحصل تداخل بينها وبين العلوم الأُخرى، وهذا هو سرّ تداخل

مسائل الفلسفة والكلام، أو مسائل علم النفس والكلام، أو المسائل الاجتماعية والكلام.

وقد حاول بعض العلماء أنْ يبرز موضوعاً وتعريفاً خاصّاً لعلم الكلام، نظير موضوع وتعريف العلوم الفلسفية، فذكرت نظريات مختلفة بهذا الصدد إلّا أنها محاولات خاطئة، لما تقدم من أنّ الموضوع الواحد إنّما يكون بالنسبة إلىٰ العلوم التي بين مسائلها وحدة ذاتية دون التي بين مسائلها وحدة اعتبارية.

التسمية

هناك بحث في سبب تسمية هذا العلم بـ(علم الكلام)، وفي أي زمن أُطلقت هذه التسمية.

فقال بعض: إنّما سمي هذا العلم بـ(الكلام) لأنّه يرفع من مستوى صاحبه في التكلم والاستدلال.

وقال بعض: إنّ السبب في ذلك أنّ علماء هذا الفن قد جرى ديدنهم على تصدير كتبهم بتعابير من قبيل: (الكلام في كذا) و(الكلام في كذا).

وقال بعض: إنّ هذه التسمية إنّما نشأت حينما احتدم النقاش بين المسلمين حول قدم (كلام الله) أو حدوثه، الأمر الذي أسفر عن وقوع كثير من القتلى، حتى أُطلق على تلك الحقبة الزمنية بـ(أيام المحنة).

المذاهب والفِرَق الكلامية.

إنّ المسلمين كما انقسموا من الناحية الفقهية وفروع الدين إلىٰ مذاهب مختلفة، منها: الجعفري والزيدي والحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، وصار لكل فرقة من هذه الفرق فقه يخصّها، فقد انقسموا أيضاً من ناحية المسائل الاعتقادية وأُصول الدين إلىٰ فِرَق ومذاهب وصار لكل فرقة مبانيها وأُصولها الاعتقادية، وأهم المذاهب الكلامية هي: الشيعة والمعتزلة والأشاعرة والمرجئة.

وربما تساءل بعض وأبدى أسفه على تمزّق المسلمين إلىٰ كل هذه الفِرَق في المسائل الفقهية والكلامية، ولم يحافظوا على تماسكهم ووحدتهم، مما يؤدي إلىٰ عدم انسجامهم وتعاضدهم.

وهذا التساؤل والتأسف وإنْ كان في محله، ولكن لا بد من الاشارة معه إلىٰ أمرين:

الأوّل: إنّ اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية والفقهية ليس بالمستوى الذي يزعزع وحدتهم العقائدية والعملية، وذلك لأنّ مشتركاتهم العقائدية والعملية من الكثرة بحيث لا تباريها موارد الخلاف بينهم.

الثاني: إنّ الاختلاف الفكري والنظري في المجتمعات ـ برغم اتحادها فكرياً ـ أمر لا محيص عنه، بل قد تكون هذه الاختلافات مفيدة أيضاً إذا كان منشؤها الأساليب الاستنباطية، دون الاغراض الشخصية؛ لأنّها ستؤدي إلىٰ تحريك الفكر والتحقيق والبحث والتقدم. دونما إذا كانت ناشئة عن العصبيات والأهواء التي لا تقوم على أُسس منطقية، والتي تؤدي بأصحابها إلىٰ السخرية بمناوئيهم واتهامهم والافتراء عليهم، بدلاً من المبادرة إلىٰ اصلاح أساليبهم الفكرية.

وفي المذهب الشيعي يجب على الناس تقليد المجتهد الحيّ، كما يتعين على الفقيه أنْ يجتهد بشكل مستقل ولا يكتفي بما توصل إليه أسلافه، وهذا الاجتهاد والاستقلال في التفكير أدى بدوره إلىٰ ظهور مجموعة من الاختلاف في الآراء والأنظار، إلّا أنّ هذا الاختلاف هو السرّ في تحرك الفقه الشيعي وحيويته.

إذن ليس كل اختلاف مرفوضاً، بل المرفوض هو الاختلاف الناشئ عن سوء النوايا، والذي يؤدي بالمسلمين إلىٰ الانحراف عن طريقتهم الأساسية، كما في مسألة الإمامة والقيادة دون المسائل الفرعية.

إلّا أنّ بحث تاريخ المسلمين الفكري، ومعرفة الاختلافات التي نشأت من سوء النوايا، وتمييزها عما نشأ عن طبيعة التفكير لدى المسلمين، وهل يجب عدّ كل المسائل الكلامية من الأُصول وجميع المسائل الفقهية من الفروع، أو من الممكن

أنْ لا تكون لمسألة كلامية أصالة، في حين تحضى المسألة الفقهية بأصالة. من البحوث الخارجة عن مستوى هذه الدروس.

ويجدر بنا قبل الخوض في المذاهب الكلامية أنْ نتعرض لتيار ظهر في العالم الإسلامي عارض الكلام والبحوث العقلية في المسائل الأُصولية من الأساس ورآه (بدعة) محرّمة، وعرف أنصار هذا التيار بـ(أهل الحديث) وكان على رأسهم (أحمد بن حنبل) زعيم الأحناف الذين خالفوا الكلام بشكل كامل ـ أعم من الكلام المعتزلي أو الأشعري فضلاً عن الشيعي ـ وبذلك خالفوا المنطق والفلسفة بالأولوية، وقد أفتى ابن تيمية ـ وهو من الشخصيات البارزة بين أبناء العامة ـ بحرمة الكلام والمنطق، ولجلال الدين السيوطي وهو من أئمة أهل الحديث كتاب بعنوان (صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام). كما لم يُجز مالك بن أنس ـ وهو من فقهاء السنة ـ أيّ بحث حول المسائل الاعتقادية، وقد أوضحنا موقف الشيعة في هذا المجال في مقدمة الجزء الخامس من كتاب (أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي).

إنّ أهم المذاهب الكلامية ـ كما تقدمت الاشارة إلىٰ ذلك ـ عبارة عن: الشيعة والمعتزلة والأشاعرة والمرجئة، وقد عَدّ بعض الخوارج والباطنية أي المذهب الإسماعيلي من المذاهب الكلامية[1].

إلّا أنّ الصحيح هو عدم إمكان عدهما من المذاهب الكلامية.

أمّا الخوارج فلأنهم وإنْ أوجدوا بعض المعتقدات الخاصة في أُصول الدين، وربما كانوا أوّل من صدرت عنهم بعض المعتقدات حول الإمامة، وتكفير الفاسق، وتكفير من أنكر عقائدهم، إلّا أنهم لم يؤسسوا لمعتقداتهم نظاماً فكرياً، مضافاً إلىٰ أنّ انحرافهم الفكري قد بلغ حدّاً يصعب معه عدّهم في زمرة المسلمين، ومما يهون الخطب أنّ الخوارج قد انقرضوا ولم يبق منهم إلّا فرقة (الأباضية) التي لا زالت تحضى ببعض المؤيدين، وهي من أكثر فرق الخوارج اعتدالاً، وهذا الاعتدال هو سرّ بقائهم إلىٰ يومنا هذا.

١ـ مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي، الجزء الأوّل، ص ٣٤.

وأمّا الباطنية فقد تصرفوا بالأفكار الإسلامية على أساس من التفسير الباطني، فقلبوا الإسلام ظهراً لبطن، حتى أخذ المسلمون لا يعدونهم جزءاً من الفِرَق الإسلامية، فقد مضى على تأسيس (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية) في القاهرة حوالي ثلاثين عاماً، وكان لجميع المذاهب الإسلامية من الشيعة الإمامية والزيدية والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ممثل عنها، وقد بذل الاسماعليون جهوداً كبيرة لإدخال ممثل عنهم في هذه الدار، إلّا أنّهم واجهوا رفضاً من سائر المسلمين.

والباطنية برغم انحرافهم الفكري، إلّا أنهم يتمتعون ـ خلافاً للخوارج ـ بنظام ومدرسة فلسفية وكلامية خاصة بهم، وقد ظهر فيهم مفكرون بارزون أودعوا المكتبة الإسلامية تراثاً فكرياً لا يستهان به، وقد بذل المستشرقون في الآونة الأخيرة اهتماماً كبيراً بأفكار الباطنية وتراثهم.

ويمكننا أنْ نذكر من بين الشخصيات الإسماعيلية الأسماء الآتية:

(ناصر خسرو العلوي) الشاعر الإيراني الشهير (ت: ٨١٤ هـ) ومن كتبه المعروفة (جامع الحكمين) و(وجه الدين) و(خِوان الإخوان).

و(أبو حاتم الرازي، ت: ٣٣٢ هـ)، وهو صاحب كتاب (أعلام النبوة).

و(أبو يعقوب السجستاني)، المتوفى حوالي النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، وهو صاحب كتاب (كشف المحجوب) الذي ظهرت ترجمته الفارسية مؤخراً.

و(حميد الدين الكرماني) تلميذ أبي يعقوب السجستاني المتقدم ذكره، وقد ألّف كتباً كثيرة حول المذهب الإسماعيلي.

و(أبو حنيفة النعمان بن ثابت) المعروف بـ(القاضي نعمان) والذي يُسمى بـ(أبي حنيفة الشيعي الإسماعيلي)، وهو ضليع في الفقه والحديث، وله كتاب (دعائم الإسلام) المعروف، والذي تمَّ طبعه طباعة حجرية قبل عدّة سنوات في طهران .

الدرس الثالث

المعتزلة (١)

نبدأ بحثنا ـ لأسباب سنذكرها فيما بعد ـ بالمعتزلة.

لقد ظهر الاعتزال في أواخر القرن الأوّل أو بدايات القرن الثاني للهجرة، كما أنّ علم الكلام كسائر العلوم الأُخرى قد تكامل بالتدريج.

وسنشرع أولاً في ذكر فهرسة لأُصول عقائد المعتزلة، والمشخصات الأساسية لمذهب الاعتزال، ثمَّ نتعرض إلىٰ ذكر رجال المعتزلة والإشارة إلىٰ تاريخهم. لنبيّن بعد ذلك التغيرات التي طرأت على مسيرة الاعتزال عقائدياً.

إنّ مسائل المعتزلة كثيرة ولا تنحصر بالأُمور الدينية المحضة ـ التي يرى المعتزلة وجوب الاعتقاد بها ـ فإنها تحتوي على مجموعة من المسائل الطبيعية والاجتماعية والإنسانية والفلسفية المتعلقة بالمسائل الإيمانية بشكل غير مباشر، ويرى المعتزلة أنّ التحقيق في المسائل الإيمانية لا يتأتى إلّا من خلال التحقيق في هذه الأُمور.

إنّ الأُصول الاعتزالية التي يذكرها المعتزلة أنفسهم خمسة:

١ ـ التوحيد، بمعنى عدم تكثُّر الذات والصفات.

٢ ـ العدل، بمعنى أنّ الله سبحانه عادل وليس ظالماً.

٣ ـ الوعد والوعيد، بمعنى أنّ الله قد وعد عباده بمكافأتهم عند الإطاعة،

وأنذرهم بالعقاب عند المعصية، وكما أنّ وعد المطيعين بالمكافأة لايتخلف، فان وعيد المجرمين بالعقاب لا يتخلف أيضاً، وعليه فلا غفران إلّا في صورة التوبة.

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين، بمعنى أنّ الفاسق (وهو مرتكب الكبيرة، كشارب الخمر والزاني والكذاب وأمثال ذلك) لا هو مؤمن ولا هو كافر، فالفسق حالة وسطية بين الكفر والإيمان.

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى أنّ معرفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تنحصر ـ عند المعتزلة ـ بالشارع، إذ يمكن للعقل أنّ يستقل في إدراك بعضٍ مما هو معروف أو منكر، كما أنهم لا يشترطون حضور الإمام في وجوب هذه الفريضة على عموم المسلمين، نعم تختص بعض مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإمام المسلمين، من قبيل: إقامة الحدود الشرعية، وحفظ الثغور الإسلامية، وسائر وظائف الدولة الإسلامية.

وقد صنّف المتكلمون من المعتزلة كتباً مستقلة في هذه الأُصول الخمسة، من قبيل كتاب (الأُصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار المعتزلي المعاصر للصاحب بن عباد والسيد المرتضى علم الهدى.

وكما يلاحظ، فإن الذي يمكن عدّه من المسائل الاعتقادية هو التوحيد والعدل فقط، وأمّا الأُصول الثلاثة الأُخرى فإنها تحدد هوية الاعتزال، بل إنّ أصل العدل أيضاً ـ وإنْ كان من ضرورات المعتقد والمسلمات القرآنية ـ إنّما أُدخل في هذه الأُصول الخمسة لكي يحدد الهوية الإعتزالية، وإلّا فإنّ أصل العلم والقدرة (وأنّ الله سبحانه عالم وقادر) من ضرورات الإسلام والمعتقد أيضاً، ولكنها ليست من الأُصول الاعتقادية.

وقد عدَّ الشيعةُ (العدلَ) واحداً من الأُصول الاعتقادية الخمسة أيضاً، وقد يفرض هذا التساؤل نفسه، وهو: ما هي الخصوصية التي أدخلت العدل في أُصول المعتقد، والحال أنّ العدل كسائر الصفات التي يجب الإيمان والاعتقاد بها، فكما أنّ الله عادل فهو عالم وقدير وحيّ ومدرك وسميع وبصير؟

وجوابه: إنّ (العدل) لا يمتاز عن سائر الصفات، إلّا أنّ المتكلمين من الشيعة وكذلك المعتزلة إنّما أدخلوه في الأُصول كي يمتازوا بذلك عن الأشاعرة ـ وهم غالبية أهل السنة ـ الذين ينكرون أصل العدل، ولكنهم لا ينكرون العلم والحياة والإرادة و....

وهذه الأُصول الخمسة المتقدمة تشكل الخطوط العريضة لمذهب المعتزلة الكلامي، وإلّا فإنّ ما يعتقد به المعتزلة لا ينحصر بما تقدم من الأُصول الخمسة، وقد ذكروا عقائد خاصة بهم في الكثير من مسائل الإلهيات والطبيعيات والاجتماعيات والإنسانيات مما لا يتسع المجال لذكرها.

التوحيد

وللتوحيد مراتب وأقسام، وهي كالآتي: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، والتوحيد في الأفعال، والتوحيد في العبادة.

أمّا توحيد الذات فيعني: أنّ الله تعالى واحد ليس له مثيل، وكل ما سواه مخلوق ودونه في مراتب الكمال، بل لا يمكن النسبة بينهما، وإنّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] و ﴿لَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[2] بيان للتوحيد الذاتي.

وأمّا التوحيد في الصفات فيعني: أنّ صفات الله تعالى، من قبيل: العلم والقدرة والحياة والإرادة والإدراك والسميعية والبصيرية، ليست زائدة على الذات وليست خارجة عنها، بل هي عينها. وبعبارة أُخرى: إنّ ذات الباري تعالى بشكل ينطبق عليها جميع هذه الصفات، وإنّ آثار هذه الصفات مترتبة عليها.

وأمّا التوحيد الأفعالي، فيعني: أنّ جميع الأفعال ـ وليست الذوات فقط ـ حتى أفعال الإنسان تصدر بإرادة الله ومشيئته.

وأمّا التوحيد في العبادة فيعني: أنه لا موجود يستحق العبادة سوى الله تعالى،

١- الشورىٰ: ١١.
٢- الإخلاص: ٤.

وإنّ عبادة ما سوى الله تساوي الشرك والخروج عن دائرة التوحيد الإسلامي.

وقد يبدو أنّ التوحيد في العبادة ـ من بعض الوجوه ـ يختلف عن سائر أقسام التوحيد الأُخرى. وذلك لأن الأقسام الثلاثة الأُولى تتعلق بذات الله تعالى، بينما يتعلق القسم الأخير بالعباد، فان توحيد الذات وتنزيهها عن الشريك والمثيل، وتوحيدها في الصفات والفاعلية من شؤون الباري تعالى، بينما التوحيد في العبادة من شؤون الناس العبادية، إلّا أنّ الحقيقة هي أنّ التوحيد في العبادة من شؤون الله أيضاً، وذلك لأنّ التوحيد في العبادة يعني أنْ ليس هناك من هو جدير بالعبادة سوى الله، فهو المعبود الوحيد.

هذا، وان كلمة (لا إله إلّا الله) تحتوي على جميع مراتب التوحيد، وإنْ كان المفهوم منها ابتداءً هو التوحيد في العبادة.

إنّ التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة من الأُصول الاعتقادية الأُولى في الإسلام، فلو أنّ شخصاً لم يعتقد بواحد منهما فهو خارج عن الإسلام بإجماع المسلمين.

وفي الآونة الأخيرة ظهر (الوهابيون) أتباع محمّد بن عبد الوهاب المتأثر بأفكار ابن تيمية الحنبلي الشامي، وادعوا أنّ بعض المعتقدات لدى المسلمين من قبيل: الشفاعة والتوسل بالأنبياء والأولياء تخالف أصل التوحيد في العبادة، إلّا أنّ سائر المسلمين لا يرون ذلك منافياً للتوحيد في العبادة، إذن ليس الخلاف بين الوهابية وسائر المسلمين في أنّ الله تعالى هو الذي يستحق العبادة دون غيره وإنْ كان نبياً أو ولياً، وإنّما الاختلاف قائم في أنّ الشفاعة والتوسل عبادة أم لا؟ إذن النزاع بينهما صغروي وليس كبروياً، وقد ردّ العلماء المسلمون نظرية الوهابية، بأدلة تفصيلية.

وقد خالفت المعتزلةُ الأشاعرة في التوحيد في الصفات، فبينما أنكر الأشاعرة اتحاد الصفات مع الذات، فقد آمن به المعتزلة، كما اختلفت هاتان الفرقتان في التوحيد في الأفعال، فأنكرته المعتزلة وآمنت به الأشاعرة.

وقد رأى المعتزلة أنفسهم (أهل التوحيد)، فجعلوا التوحيد على قائمة أُصولهم الخمسة، إلّا أنهم أرادوا بذلك التوحيد في الصـفات، دون التـوحيد فـي الذات أو العبادة، إذ لا خلاف في هذين القسمين من أقسام التـوحيد، ودون التـوحيد فـي الأفعال، وذلك لعدم إيمان المعتزلة بالتوحيد الأفعالي، مضافاً إلىٰ أنهم بحثوه فـي الأصل الثاني من أُصولهم الخمسة تحت عنوان (العدل).

وبذلك يكون المعتزلة والأشاعرة على طـرفي نـقيض بـالنسبة إلىٰ التـوحيد الصفاتي والأفعالي، فالمعتزلة يؤمنون بالتوحيد الصفاتي دون الأشـاعرة، كـما أنّ الأشاعرة يؤمنون بالتوحيد الأفعالي دون المعتزلة، ولكل منهما أدلة يـقيمها عـلى مدعاه.

وأمّا رأي الشيعة حول هذين القسمين فهو ما سنبينه في الفصل الذي سنفرده للحديث عن الشيعة.

الدرس الرابع

المعتزلة (٢)

العدل

أشرنا في الدرس الماضي إلىٰ أُصول المعتزلة الخمسة إجمالاً، وقمنا بتوضيح أصل (التوحيد) منها، والآن جاء دور الأصل الثاني منها وهو أصل (العدل).

وطبعاً ليس هناك مِن الفِرَق الإسلامية من ينكر (العدل) بوصفه صفة من صفات الله، فليس هناك من يصرح بأنّ الله سبحانه وتعالى ليس عادلاً. وإنّما الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة وقع في تفسير العدل، إذ فسرته الأشاعرة بشكل يراه المعتزلة مساوياً لإنكار العدل، وإلّا فإنّ الأشاعرة يرفضون نسبة إنكار العدل إليهم.

إنّ عقيدة المعتزلة بشأن (العدل) هي أنّ هناك من الأفعال ما هو عدل في ذاته، ومنها ما هو ظلم في ذاته، والأوّل من قبيل مكافأة المطيع ومعاقبة المسيء، ومعنى أنّ (الله عادل) أنّه يكافئ المطيع ويعاقب المسيء، ويستحيل عليه أن يقوم بخلاف ذلك، لأنّ مكافأة المسيء ومعاقبة المطيع قبيحة في ذاتها ومن المستحيل على الله أنْ يرتكبها وهكذا إجبار العبد على المعصية، أو سلب القدرة عنه بأن يخلق الله المعصية ويجريها على يده، ثمَّ يعاقبه عليها، فهذا من موراد الظلم التي يُنزّه الله عنها.

إلّا أنّ الأشاعرة لا يرون هناك ما هو عدل أو ظلم في ذاته، ويرون أنّ ما يقوم

به الله هو العدل بعينه، فانه لو عاقب المطيع أو كافأ المسيء، كان ذلك منه محض العدل، وهكذا إذا سلب العبد قدرته وأجرى الذنب على يده ثمَّ عاقبه عليه، فان هذا في حدِّ ذاته ليس ظلماً، فعلى فرض صدوره منه فهو عين العدل (كلُّ شيء من الجميل جميل).

ولأجل ذهاب المعتزلة إلىٰ القول بالعدل فقد أنكروا (التوحيد الأفعالي)، إذ لا ينسجم مع (العدل)، وذلك لأن لازم (التوحيد الأفعالي) أنْ لا يكون الإنسان خالقاً لأفعاله، وأنّ خالقها هو الله، وبما اننا نعلم أنّ الله سوف يكافئ الإنسان أو يعاقبه يوم القيامة، فإذا كان الله هو خالق الأفعال فانه سيجازي الناس على أُمور لم يفعلوها، وهذا ظلم ينافي العدل الالهي.

ومن هنا ذهب المعتزلة إلىٰ اختيار الإنسان وإرادته ودافعوا عن هذه الرؤية دفاعاً شديداً، خلافاً للأشاعرة الذين أنكروا إرادة الإنسان وحريته.

وبعد تأسيس المعتزلة أصل العدل ـ بمعنى أنّ بعض الأفعال عدل أو ظلم في ذاته، وأنّ العقل يحكم بحسن العدل ووجوب امتثاله، وقبح الظلم ووجوب اجتنابه ـ أسسوا أصلاً آخر أوسع منه، وهو أصل (الحسن والقبح الذاتي في الأفعال)، فان ما كان من قبيل الصدق والأمانة والعفة والتقوى، فهو حسن لذاته، وما كان من قبيل الكذب والخيانة والفحشاء فهو قبيح لذاته، وبذلك تكون الأفعال في ذاتها وقبل أنْ يحكم الله بشأنها متصفة بالحسن والقبح.

ومن هذا الطريق توصلوا إلىٰ أصل آخر وهو استقلال العقل في إدراك حسن الأشياء وقبحها، أي إنّ بامكان العقل بقطع النظر عن الشارع أنّ يستقل في إدراك حسن الشيء أو قبحه، وهذا ما خالفه الأشاعرة أيضاً.

وبعد ذلك أدى البحث في الحسن والقبح الذاتي والعقلي إلىٰ مسائل كثيرة أُخرى، يتعلق بعضها بالالهيات وبعضها بالإنسان، من قبيل: هل هناك غاية وراء خلق الله للأشياء والمخلوقات أولا؟ قال المعتزلة: إذا لم يكن وراء خلق الأشياء هدف وغاية كان ذلك قبيحاً ومحالاً عقلاً.. وهل يمكن لله أنْ يكلّف الإنسان بما لا

يطاق؟ قال المعتزلة بقبح ذلك واستحالته أيضاً.. وهل للمؤمن قدرة على الكفر؟ وهل للكافر قدرة على الإيمان؟ أجاب المعتزلة على ذلك بالإيجاب، وإلّا قبح من الله أنْ يكافئ المؤمن أو يعاقب الكافر في هذه الصورة، بينما خالف الأشاعرة في ذلك كله ووقفوا بوجه المعتزلة.

الوعد والوعيد

الوعد يعني البشارة بإعطاء الأجر، والوعيد يعني التهديد بالعقاب، وقالت المعتزلة: بما أنّ الله تعالى لا يخلف الوعد، وفقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّـهَ لَايُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾[1] ـ وهو ما أجمع عليه المسلمون ـ فإنّه لا يخلف الوعيد أيضاً وعليه فإنّ جميع ما أنذر به الله الفساق والفجار وما للظالم والكذاب وشارب الخمر من العذاب والعقاب، فانه واقع، ويستحيل تخلفه ما لم تصدر التوبة من العبد في دار الدنيا، وإلّا لزم منه خلف الوعيد وهو قبيح كخلف الوعد، وبذلك تكون عقيدة المعتزلة في الوعد والوعيد قائمة على الحسن والقبح العقليين، ومرتبطة بمسألة الغفران.

المنزلة بين المنزلتين

نشأت عقيدة المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين تبعاً لرأيين متضادين في الإسلام حول كفر الفاسق وإيمانه، وأول من صرح بذلك هم (الخوارج) إذ ذهبوا إلىٰ أنّ إرتكاب الكبيرة ينافي الإيمان ويساوق الكفر، وعليه يكون مرتكب الكبيرة كافراً.

وقد ظهر الخوارج ـ كما نعلم ـ في خلافة أمير المؤمنين عليه السلام وفي واقعة صفين، على أثر حادثة التحكيم، في سنة ٣٧ هـ.

وكما هو مسطور في نهج البلاغة فان أمير المؤمنين عليه السلام ناقشهم في هذه المسألة وأبطل رأيهم بأدلة متقنة.

١- الرعد: ٣١.

وقد استمر الخوارج في الاعتراض على الخلفاء، فعُرفوا بـ(أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) و(أهل التكفير والتفسيق). وبما أنّ أغلب الخلفاء كانوا يرتكبون الكبائر، فقد وقف الخوارج دائماً على طرف نقيض من الحكام وحكموا بكفرهم.

وفي قبال الخوارج ظهرت فرقة ـ أو أوجدتها السياسة ـ عرفت بـ(المرجئة) فوقفت في النقطة المقابلة للخوارج، إذ رأت أنّ المهم في الإيمان هو مجرد الاعتقاد القلبي، فلا تأثير لارتكاب المعاصي على إيمان الشخص، فالإيمان القلبي عندهم هو كفارة السيئات، فمهما كان الذنب عظيماً فإنه لا يضر بالإيمان، وبذلك يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً، فعادت هذه العقيدة بالنفع لصالح الجهاز الحاكم، لانها تؤدي إلىٰ عدم استياء الناس من فسق الخليفة وفجوره، واعتباره ـ برغم ما له من المساوئ ـ من أهل الجنة. وقد صرح المرجئة بوجوب إطاعة الخليفة وصحة الصلاة خلفه مهما بلغ فجوره، الأمر الذي دعا خلفاء الجور إلىٰ دعم المرجئة.

ومن بين هاتين العقيدتين خرج المعتزلة بعقيدة وسطى، فقالوا: ان مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، بل هو برزخ بينهما، وأطلق المعتزلة على هذه العقيدة تسمية (المنزلة بين المنزلتين).

وقيل: إن أوّل من صرّح بهذه العقيدة (واصل بن عطاء) تلميذ الحسن البصري، إذ دخل على اُستاذه في مجلسه، فسأله عن خلاف الخوارج والمرجئة في هذه المسألة، وقبل أنْ يجيب الحسن البصري على ذلك بادره واصل بقوله (أرى أنّ صاحب الكبيرة فاسق وليس كافراً)، ثمَّ خرج ـ وقيل: إنّ الحسن البصري هو الذي أخرجه ـ واعتزل في مجلسه وبدأ بنشر عقيدته وآرائه، فالتحق به تلميذه وأخو زوجته عمرو بن عبيد، فقال الحسن البصري: (اعتزل عنّا)، وعلى قول آخر: قال الناس: (اعتزلا قول الأُمّة).

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الضروريات التي أجمع عليها المسلمون أيضاً، وإنّما وقع الخلاف في حدودها وشروطها. فالخوارج مثلاَ لا يشترطون أي شرط في ذلك، فيجب عندهم أداء هذه الوظيفة وإقامتها ولو بالسيف، بينما اشترط آخرون احتمال التأثير أو عدم ترتب مفسدة أهم. وهناك من اشترط شروطاً أُخرى لا تتجاوز القلب واللسان منهم أحمد بن حنبل، ولم يجيزوا سفك الدماء في مواجهة المنكر وإقامة المعروف.

أمّا المعتزلة فقد ارتضوا شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا أنهم لم يحصروه بالقلب واللسان، ورأوا ضرورة تجهيز المسلمين وإعدادهم للثورة تحسباَ لشيوع المنكر أو ممارسة الدولة الظلم.

الدرس الخامس

المعتزلة (٣)

افكار المعتزلة وآراؤهم.

ما تقدم من الدروس كان يدور حول أُصول المعتزلة، ولكن تقدمت الإشـارة إلىٰ أنّ للمعتزلة مسائل كثيرة أُخـرى فـي الالهـيات والطـبيعيات والاجـتماعيات والإنسان، أمّا الالهيات فيتعلق بعضها بالأُمور العامة، وبعضها بـالالهيات بـالمعنى الأخص، إلّا أنّ مراد المعتزلة الأساسي ـ كسائر المتكلمين ـ هو الالهيات بالمعنى الأخص، التي تتحدث في دائرة أُصول الدين، وإنّما يذكرون مسائل الأُمور العامة من باب المقدمة، كما يبحثون الطبيعيات من باب المقدمة أيضاً، أي إنّ المتكلمين إنّما يبحثون في الطبيعيات بوصفها طريقاً لإثبات أصل ديني أو حل إشكال، واليك فهرسة ببعض المسائل التي تحدث المعتزلة عنها، وسنبدأ بالإلهيات:

١ ـ التوحيد في الصفات.

٢ ـ العدل.

٣ ـ حدوث كلام الله (الكلام صفة الفعل دون الذات).

٤ ـ تعليل أفعال الله بالاغراض (فكل فعل من أفعال الله له غرض وفائدة).

٥ ـ لا غفران إلّا مع التوبة (أصل الوعد والوعيد).

٦ ـ لا قديم إلّا الله (ولم يخالف في ذلك إلّا الفلاسفة).

٧ ـ استحالة التكليف بغير المقدور.

٨ ـ أفعال الإنسان غير مخلوقة لله ولا تتعلق بها مشيئته.

٩ ـ العالم حادث (وقد خالف الفلاسفة في ذلك أيضاً).

١٠ ـ استحالة رؤية الله في الدنيا والآخرة.

الطبيعيات:

١ ـ تركب الجسم من ذرات غير قابلة للتجزئة.

٢ ـ الرائحة عبارة عن ذرات منتشرة في الهواء.

٣ ـ الطعم ليس سوى الذرات التي تؤثر على الذائقة.

٤ ـ الضوء عبارة عن ذرّات منتشرة في الفضاء.

٥ ـ عدم استحالة تداخل الأجسام في بعضها (وهو رأي منسوب لبعض المعتزلة)

٦ ـ عدم استحالة الطفرة (وهو منسوب لبعض المعتزلة أيضاً)

مسائل الإنسان:

١ ـ الإنسان حرّ ومختار وليس مجبوراً (وهي مسألة مرتبطة بخلق الأفعال والعدل الالهي).

٢ ـ الاستطاعة (الإنسان قادر على فعل الشيء وتركه).

٣ ـ قدرة المؤمن على الكفر، والكافر على الإيمان.

٤ ـ الفاسق ليس مؤمناً وليس كافراً.

٥ ـ استقلال العقل بإدراك بعض المسائل (بلا توسط الشرع).

٦ ـ تقديم العقل عند التعارض بينه وبين الحديث.

٧ ـ إمكان تفسير القرآن بالعقل.

المسائل الاجتماعية والسياسية:

١ ـ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو بالسيف.

٢ ـ صحة إمامة الخلفاء الراشدين على ما هم عليه من الترتيب.

٣ ـ تفضيل الإمام علي‌عليه‌السلام على من سبقه من الخلفاء (وهو رأي بعض المعتزلة، فإنّ قدماء المعتزلة ـ سوى واصل بن عطاء ـ كانوا يرون أفضلية أبي بكر، إلّا أنّ غالبية المتأخرين يفضلون أمير المؤمنين‌عليه‌السلام).

٤ ـ جواز نقد الصحابة ومناقشة أفعالهم.

٥ ـ دراسة سياسة عمر وسياسة الإمام علي‌عليه‌السلام والمقارنة بينهما.

هذه نماذج من المسائل التي تعرض لها المعتزلة، وهناك مسائل غيرها، اختلفوا فيها مع الأشاعرة والفلاسفة والشيعة والخوارج والمرجئة.

اقترن ظهور المعتزلة وارتفاع شأنهم بدخول الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، إلّا أنهم لم يستسلموا للفكر اليوناني بشكل مطلق، بل صنفوا كتباً في الرد على الفلسفة وأثبتوا آراءهم بشجاعة، وقد انتهى النزاع بين المتكلمين والفلاسفة لصالح الفريقين، فكل واحد منهما أدى إلىٰ تقدم الآخر، وقد اقتربا في نهاية المطاف من بعضهما، حتى لم يبق بينهما سوى النزر اليسير من المسائل الخلافية، ولكن لا يسعنا بيان هذا المطلب وما هي الخدمة التي قدمها الكلام للفلسفة أو الخدمة التي قدمتها الفلسفة للكلام، وما هي الفروق الأساسية بين الفلسفة والكلام.

المسار التاريخي للاعتزال

بديهي أنّ هذه المسائل بأجمعها لم تكن وليدة ساعة أو من صُنع شخص واحد، وإنّما ظهرت بالتدريج وعلى مرِّ السنين وعلى يد مختلف الأشخاص، مما أدى إلىٰ توسيع رقعة علم الكلام.

ويبدو أنّ أقدم هذه المسائل، مسألة الجبر والاختيار، وطبعاً ذهب المعتزلة إلىٰ الاختيار، علماً بأنّ مسألة الجبر والاختيار من المسائل التي تعرض لها القرآن

الكريم وحث الناس على التدبر فيها، فهناك آيات صـريحة فـي حـرية الإنسـان واختياره، وهناك آيات أُخرى صريحة أيضاً في أنّ جميع الأُمور بيد الله ومشيئته، وبذلك توهم بعض أنّ هناك عدم تناغم بين هاتين الطائفتين من الآيـات، فـذهب بعضهم إلىٰ الجبر فأوَّلَ آيات الاخـتيار، وذهب آخـر إلىٰ الاخـتيار فأوَّل آيـات المشيئة والإرادة (القضاء والقدر)، وطبعاً هناك مجموعة ثالثة لم تر أيَّ تهافت بين هاتين الطائفتين من الآيات[1] .

هذا وقد تكرر البحث في الجبر والاختيار في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً، وعليه يعود تاريخ هذه المسألة إلىٰ بداية الإسلام، إلّا ان تفرق المسلمين وانقسامهم إلىٰ الجبري وغيره إنّما حصل في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة.

وقيل: إنّ أول من صدع بفكرة الاختيار هو غيلان الدمشقي ومعبد الجهني، إذ كان بنو أُمية يرومون الترويج لفكرة الجبر لأغراض سياسية، فعمدوا ـ تحت غطاء مقولة (آمنا بالقدر خيره وشره) ـ إلىٰ تبرير سياساتهم التعسفية والظالمة، وقمعوا كل فكرة تذهب إلىٰ اختيار الإنسان وحريته، فقتلوا غيلان الدمشقي ومعبد الجهني، وقد أُطلق على أنصار الاختيار آنذاك تسمية (القدرية)[2].

وطبعاً إنّ مسألة (كفر الفاسق) نوقشت قبل مسألة الجبر والاختيار، فقد أثارها الخوارج في النصف الأوّل من القرن الهجري الأوّل في خلافة أمير المؤمنين عليه السلام إلّا أنهم لم يدافعوا عنها كلامياً، فلم تتخذ صبغة كلامية إلّا حينما بحثها المعتزلة تحت عنوان (المنزلة بين المنزلتين).

وقد أدى البحث في مسألة الجبر والاختيار بدوره إلىٰ مسألة العدل والحسن والقبح العقلي والذاتي، وأنّ أفعال الباري تعالى معلّلة بالأغراض واستحالة التكليف بغير المقدور، وأمثال ذلك.

وفي النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة صدع شـخص اسـمه (جـهم بـن

١ـ بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب الإنسان والمصير،(انسان وسرنوشت) للمؤلف.

٢ـ راجع كتاب (الإنسان والمصير).

صفوان) بأفكار مخصوصة حول صفات الله تعالى، ويدعي أرباب الملل والنحل أنّ أوّل من قال بمسألة التوحيد في الصفات وأنّ صفات الله ليست خارجة عن ذاته ـ وهو ما انفرد المعتزلة بجعله (أصل التوحيد) ـ ومسألة نفي التشبيه وأنّ الله سبحانه لا يشبهه شيئاً من مخلوقاته (أصل التنزيه) هو جهم بن صفوان، وقد أُطلق على اتباعه تسمية (الجهمية)، وكما تبع المعتزلةُ القدرية في القول باختيار الإنسان، فقد تبعوا الجهمية في القول بالتوحيد والتنزيه، هذا وقد كان جهم بن صفوان جبرياً، إلّا أنّ المعتزلة رفضوا جبريته وارتأوا توحيده، وعليه يكون المعتزلة في أصلين من أُصولهم الخمسة تبعاً لهاتين الفرقتين، إذ أخذوا (أصل التوحيد) من الجهمية، و(أصل العدل) من القدرية، بل ان الاعتزال ما هو إلّا امتداد وتكامل للقدرية والجهمية.

إنّ رأس المعتزلة هو (واصل بن عطاء)؛ فقد تقدم أنْ ذكرنا أنّ واصل بن عطاء كان تلميذاً للحسن البصري، وأنه ترك حلقة درسه في حادثة معينة، وأسس لنفسه حلقة درسية خاصّة فقال الحسن البصري: (اعتزل عنا)، هذا هو رأي المشهور، وهناك رأيٌ يذهب إلىٰ أنّ سبب هذه التسمية ان كلمة المعتزلة أوّل ما أُطلقت على مجموعة اعتزلت النزاع في حرب الجمل وصفين من قبيل: سعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، ثمَّ انقسم المسلمون بعد ذلك حينما تحدث الخوارج حول كفر الفاسق وايمانه إلىٰ قسمين، واختار جمع طريقاً ثالثاً وهو الاعتزال، أي كما صنع أمثال سعد بن أبي وقاص في المسائل السياسية والاجتماعية فأُطلقت عليهم تسمية (المعتزلة) أيضاً.

ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٣١ هـ، وقد انحصرت بحوثه في نفي الصفات والاختيار والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد، والحكم بشأن بعض اختلافات الصحابة.

ثمَّ جاء دور عمرو بن عبيد (أخو زوجة واصل) فوسع من نظريات واصل وقام بتكميلها، وبعده برز أبو الهذيل العلاف وابراهيم النظام، وهما من رجال المعتزلة البارزين، وعلى يديهما اتخذ الكلام صبغة فلسفية، إذ كان أبو الهذيل يقرأ كتب

الفلاسفة ويرد عليها، وجاء النظام بآراء مخصوصة في الطبيعيات، وهو الذي ابتكر نظرية تركب الجسم من ذرات، وقد توفي كل من أبي الهذيل والنظام في القرن الهجري الثالث، إذ يحتمل قوياً أنّ أبا الهذيل توفي سنة ٢٣٥ هـ . والنظام سنة ٢٣١هـ .

كما ان الجاحظ الأديب المعروف صاحب كتاب (البيان والتبيين) الذي عاش في القرن الثالث، من كبار رجال المعتزلة.

لم تكن للمعتزلة صلة وثيقة بالجهاز الحاكم في خلافة بني أُمية، وفي أوائل الدولة العباسية لزموا جانب الحياد، ولكن في أيام المأمون ـ الذي كان من أهل الفضل والعلم والفلسفة والأدب ـ اهتم الحكام بآرائهم، فتمتعوا بدعم المأمون والمعتصم والواثق، اذ كان هؤلاء الخلفاء الثلاثة يرون أنفسهم من المعتزلة.

وفي تلك البرهة الزمنية احتدم نقاش حادّ وسرى في جميع بقاع الدولة الإسلامية، وهو هل كلام الله من صفات الفعل أو هو من صفات الذات؟ وهل هو حادث أو قديمٌ، كعلم الله وقدرته وحياته؟ وهل أنّ القرآن الذي هو كلام الله مخلوق وحادث، أو هو قديم وغير مخلوق؟

ذهب المعتزلة إلىٰ أنّ كلام الله مخلوق، وعليه يكون القرآن مخلوقاً وحادثاً، وان من يقول بقدم القرآن فهو كافر، واعتقد مخالفوهم بعكس ذلك؛ إذ ذهبوا إلىٰ قدم القرآن وعدم خلقه، فأصدر المأمون كتاباً عاضد فيه المعتزلة وتوعد فيه من يذهب إلىٰ قدم القرآن، وبذلك تعرض كثيرون إلىٰ السَجن والتعذيب.

ثمّ تابع المعتصم والواثق سياسة المأمون، وكان من الذين أودعوا السجن في تلك البرهة أحمد بن حنبل، حتى جاء دور المتوكل الذي كان يحمل ميولاً مناهضة للاعتزال، فصار أغلب الناس يخالفون المعتزلة، وسارت الأُمور في الاتجاه المعاكس، وحلت النكبة بالمعتزلة وتم استئصالهم، وأُريقت دماءٌ كثيرة في هذه الفتنة، حتى سمّى المسلمون تلك الحقبة الزمنية بـ(أيام المحنة).

وبعد هذه الواقعة لم يتمكن المعتزلة من النهوض، وتركوا الساحة لمخالفيهم من

أهل السنة والحديث إلىٰ الأبد، ولكن برغم ضعفهم فقد برز منهم بعض الشخصيات من قبيل: أبي القاسم البلخي، المعروف بـ(الكعبي) (ت: ٣١٩ هـ)، وأبي على الجُبّائي (ت: ٣٠٣ هـ)، وابنه أبي هاشم الجُبّائي، والقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: ٤١٥ هـ)، وأبي الحسين الخياط، والصاحب بن عباد، والزمخشري (ت: ٥٨٣ هـ)، وأبي جعفر الإسكافي.

الدرس السادس

الأشاعرة

اتضح مما سبق: أنّ الأفكار التي أدت إلىٰ ظهور الاعتزال بدأت في النـصف الثاني من القرن الأوّل، وفى الحقيقة إنّ طريقة الاعتزال قامت على استخدام المنطق والاستدلال في فهم أُصول الدين، وبديهي أنّ أوّل ما يشترط في هذه الطريقة هو الإيمان بحجية العقل وحريته واستقلاله، وبديهي أيضاً إنّ عامة الناس لا شأن لهم بالتعقل والتفكير والبحث ويرون أنّ (التديّن) يساوي (التعبد) والتسـليم بـظواهـر الآيات والأحاديث ـ وخاصة الاحاديث ـ ويرون كل تفكير واجـتهاد نـوعاً مـن التمرد على الدين، خصوصاً مع دعم السـياسة لهـذا النـمط مـن التـفكير رعـاية لمصالحها، وعلى الأخص إذا آمن علماء الدين بالظواهر وتعصبوا لها من النـاحية العملية وقاموا بترويجها. ومن أمثلة ذلك هجمات الأخـباريين عـلى الأُصـوليين والمجتهدين، وهجمات بعض الفقهاء والمحدثين على الفلاسفة في العالم الإسلامي.

لقد اهتم المعتزلة اهتماماً بالغاً بفهم الإسلام ونشره والدفاع عنه في مواجـهة الدهريين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمانوية وغيرهم، فعملوا على إعداد المبلغين وإرسالهم إلىٰ أطراف البلاد الإسلامية، إلّا أنّهم تعرضوا ـ في الوقت نفسه ـ إلىٰ خطر دعاة الأخذ بالظواهر من الذين يرون أنفسهم من (أهل الحديث) و(أهل السنة)، الذين طعنوهم في ظهورهم مما أدى إلىٰ إضعافهم وزوالهم تدريجاً.

وعليه ففي بداية الأمر ـ أي حتى أواخر القرن الثالث وبدايات القـرن الرابـع للهجرة ـ لم يكن هناك مذهب كلامي ـ كالذي ظهر فيما بعد ـ ليعارض المعتزلة، واقتصر النزاع مع المعتزلة على أنّ أفكارهم تتعارض مع ظواهر الحديث والسنة، وكان زعماء أهل الحديث من قبيل: مالك بن أنس وأحمد بن حنبل يرون حرمة البحث والاستدلال في المسائل الايمانية، وبذلك لم يقتصر الأمر على عدم امتلاك أهل السنة لمذهب كلامي في قبال المعتزلة، بل قد أنكـروا الكـلام والتكـلم مـن الأساس.

وفي نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة برز مفكر درس الاعـتزال عدة سنوات على يد القاضي عبد الجبار المعتزلي، ثمَّ ترك الاعتزال والتحق بأهل السنة، ولم يَكن هذا المفكر سوى أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٣٠ هـ) الذي ساعده تمتعه بشيء من النبوغ واستيعابه لأُسس الاعتزال على أنْ يقيم جميع أُصول السنة على أُسس استدلالية مخصوصة، فأوجد مذهباً فكرياً يحضى بدقة نسبية. وأجاز ـ خلافاً لقدماء أهل الحديث كأحمد بن حنبل ـ البحث الاستدلالي واستخدم المنطق في أُصول الدين، واستدل على مدّعاه بالقرآن والسنة وكتب في ذلك رسالة بعنوان: (رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام)[١].

وبذلك انقسم أهل الحـديث إلىٰ طـائفتين: (الاشـاعرة) أتـباع أبـي الحسـن الأشعري الذي أجاز الكلام، و(الحنابلة) أتباع أحمد بن حنبل الذي حرّم الكلام، وقد تقدم في دروس المنطق أنّ لابن تيمية كتاباً في تحريم المنطق[٢].

ومن ناحية أُخرى فقد حلّت نقمة الناس في (أيام المحنة) بالمعتزلة أيضاً، ذلك أنّ المعتزلة اغتنموا فرصة دعم الحكام لهم، فحاولوا إجبار الناس على اتباع آرائهم واعتناقها، ومنها القول بحدوث القرآن، الأمر الذي عرّض الكثير للـقتل والسـجن والتعذيب والتشريد مما أثار حفيظة المسلمين وسخطهم على المعتزلة واعتبارهم

---

١ ـ طبعت هذه الرسالة في ذيل كتاب (اللُّمَع)، ونقلها عبد الرحمن بدوي في الجـزء الأوّل مـن كـتابه (مذاهب الإسلاميين) ص ١٥ ـ ٢٦.

٢ـ راجع كتاب (ابن تيمية) لمحمد أبو زهرة.

السبب في هذه الحوادث.

ومن هنا فقد رحّب الناس بمذهب الأشعري الذي دعم أُسسه أشخاص آخرون منهم القاضي أبو بكر الباقلاني المعاصر للشيخ المفيد والمتوفى سنة ٤٠٣ هـ، وأبو إسحاق الإسفراييني وهو من طبقة الباقلاني والسيد المرتضى، وإمام الحرمين الجويني، وتلميذه الإمام الغزالي صاحب (إحياء علوم الدين)، (ت: ٥٠٥ هـ) والإمام الفخر الرازي.

ثمَّ طرأت على المذهب الأشعري تغييرات تدريجية خصوصاً على يد الغزالي الذي خفّف من صبغته الكلامية وأعطاه صبغة عرفانية، وعلى يد الإمام الفخر الرازي الذي بالغ في التقرب من الفلسفة، وبعد أنّ ألف الخواجة نصير الدين الطوسي كتاب (تجريد الاعتقاد) اتخذ ٩٠ ٪ من الكلام صبغة فلسفية، وبعد ذلك سار جميع المتكلمين ـ أعم من الأشاعرة والمعتزلة ـ في الطريق الذي سلكه هذا الفيلسوف والمتكلم الشيعي الكبير.

فترى أنّ كتباً من قبيل (المواقف) و(المقاصد) وشروحهما سلكت الطريق الذي سلكه كتاب (التجريد)، وفي الحقيقة مع تقدم الزمن ابتعد الأشاعرة عن آراء زعيمهم أبي الحسن الأشعري، واقتربوا من الاعتزال والفلسفة.

وفيما يلي نقدم اليك فهرسة بآراء الأشعري التي دافع فيها عن أُصول (أهل السنة)، أو قام بتأويلها وبتبريرها:

١ ـ عدم اتحاد الصفات مع الذات (خلافاً للمعتزلة والفلاسفة).

٢ ـ عموم الإرادة والقضاء والقدر الإلهي لجميع الحوادث (خلافاً للمعتزلة دون الفلاسفة).

٣ ـ إنّ الشرور كالخيرات صادرة من الله أيضاً (وهذا الرأي لازم للرأي المتقدم).

٤ ـ عدم اختيار الإنسان، لكون أفعاله مخلوقة لله (وهو كسابقه لازم للرأي المتقدم).

٥ ـ الحسن والقبح ليس ذاتياً بل هو شرعي، كما أنّ العدل شرعي وليس عقلياً (خلافاً للمعتزلة).

٦ ـ لا يجب على الله مراعاة اللطف والأصلح (خلافاً للمعتزلة).

٧ ـ قدرة الإنسان على الفعل مقارنة له وليست متقدمة عليه (خلافاً للفلاسفة والمعتزلة).

٨ ـ التنزيه المطلق، أي ليس هناك أي شبه ومماثلة بين الله وما سواه (خلافاً للمعتزلة).

٩ ـ الإنسان ليس خالقاً لعمله، بل هو مكتسب له (تبرير رأي أهل السنة في باب خلق الأعمال).

١٠ ـ إمكان رؤية الله بالعين يوم القيامة (خلافاً للمعتزلة والفلاسفة).

١١ ـ (الفاسق) مؤمن، (خلافاً للخوارج الذين ذهبوا إلىٰ كفره، والمعتزلة الذين ذهبوا إلىٰ القول بالمنزلة بين المنزلتين).

١٢ ـ لا محذور في غفران الله وصفحه عن العبد قبل التوبة، ولا محذور في تعذيب المؤمن (خلافاً للمعتزلة).

١٣ ـ نفي البأس عن الشفاعة (خلافاً للمعتزلة).

١٤ ـ عدم جواز خلف الله لوعده.

١٥ ـ العالم حادث زماناً (خلافاً للفلاسفة).

١٦ ـ قدم كلام الله ـ أي الكلام النفسي دون اللفظي ـ (تبريراً لرأي أهل السنة).

١٧ ـ إمكان التكليف بغير المقدور (خلافاً للفلاسفة والمعتزلة).

وقد أكثر أبو الحسن الأشعري من التأليف، حتى قيل: إن له مئتي كتاب، واحصت له كتب التراجم حوالي مئة كتاب، تعرض أكثرها ـ كما يبدو ـ إلىٰ الضياع، وأشهر كتبه (مقالات الإسلاميين) وهو مطبوع، إلّا أنه مشوش وغير منظم، و(اللُّمع) وهو مطبوع أيضاً، وربما طبعت له كتب أُخرى.

وللأسف الشديد فقد تركت آراء أبي الحسن الأشعري وأفكاره تأثيراً كبيراً

على العالم الإسلامي، إلّا أنها نوقشت فيما بعد من قبل الفلاسفة والمعتزلة، وقد ردّ أبو علي بن سينا الكثير من آرائه في كتاب (الشفاء) دون تصريح باسم صاحبها، بل ان بعض أتباعه وأنصاره من قبيل القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني أعاد النظر في آرائه حول الجبر وخلق الأعمال.

هذا وإن محمد الغزالي وإن كان أشعرياً وقد رسّخ من أُصول الأشاعرة، إلّا أنه أضاف إليها أُسساً أُخرى قربت الكلام إلىٰ العرفان والتصوف، كما كان مولانا محمد الرومي صاحب كتاب (المثنوي) أشعرياً، إلّا أن إمعانه في العرفان أعطى جميع المسائل صبغة أُخرى، كما أدى تأثر الإمام الفخر الرازي بأفكار الفلاسفة إلىٰ قوة الكلام الأشعري.

لقد ترك انتصار الأشاعرة وسيادتهم آثاراً سيئة على العالم الإسلامي، اذ كان انتصاراً للجمود والسطحية على الحرية الفكرية، ومهما كان النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة مرتبطاً بعالم التسنن، إلّا أن الشيعة لم يسلموا أيضاً من بعض آثار الجمود الأشعري، وقد كان لانتصار الأشاعرة أسباب تاريخية واجتماعية مخصوصة، كما كان لبعض الحوادث السياسية آثار كبيرة في هذا الانتصار.

لقد كان المأمون ـ كما أشرنا ـ رجلاً عالماً، وقد أظل المعتزلة بدعمه وحمايته، ثمَّ واصل المعتصم والواثق سياسته في دعم المعتزلة، حتى جاء المتوكل الذي قلب ظهر المجن للمعتزلة فكان له دورٌ كبير في انتصار مذهب أهل السنة الذي شاده أبو الحسن الأشعري على أسس كلامية بعد حوالي قرنٍ من الزمن، ولو كان للمتوكل أسلوب المأمون في التفكير لما وصل الاعتزال إلىٰ هذه النتيجة الماحقة.

كما كان لانتصار السلاجقة الأتراك في ايران تأثيراً كبيراً في سيادة أفكار الأشعري، إذ لم يكن السلاجقة من أنصار العلم والحرية الفكرية، خلافاً للبويهيين الذين كان فيهم مَن هو من أهل العلم والفضيلة والأدب الأمر الذي أدى إلىٰ انتعاش المذهب الشيعي والمعتزلي في ظل حكمهم، وقد كان ابن العميد والصاحب بن عباد وزيرين وعالمين في بلاط البويهيين، وكانا مخالفين للأشاعرة.

ونحن لانروم الدفاع عن آراء المعتزلة ـ إذ سيتضح فيما بعد ضعف الكثير من آرائهم ـ إلّا أن الجدير بالتقدير والاستحسان في المعتزلة والذي اندثر بزوالهم هو أسلوبهم العقلي، وكما نعلم فان ديناً غنياً وحيوياً كالدين الإسلامي بحاجة إلىٰ كلام يؤمن بحرية العقل إيماناً راسخاً.

الدرس السابع

الشيعة (١)

نتحدث في هذا الدرس عن الشيعة باختصار، فنقول: إنّ للكلام ـ بمعنى الاستدلال العقلي والمنطقي على أُصول العقيدة الإسلامية ـ مكانة مخصوصة وممتازة عند الشيعة.

إن الكلام الشيعي كما هو معجون بالفلسفة الشيعية، فهو منبثق أيضاً من بطون الأحاديث الشيعية، وقد تقدم أنّ أهل السنة اعتبروا الكلام تياراً مناهضاً للحديث والسنة، في حين ان الشيعة لا يحملون هذا الانطباع عن الكلام، بل يرونه نابعاً من صميم الأحاديث والسنة.

والسرّ في ذلك أن الأحاديث الشيعية ـ خلافاً للاحاديث عند أبناء العامة ـ تحمل في ثناياها استدلالات منطقية على المسائل المعقدة التي ترتبط بما وراء الطبيعة أو المسائل الاجتماعية.

وهذا ما لا تجده في أحاديث أهل السنة، فقد تحدثت رواياتهم عن القضاء والقدر، وإرادة الله تعالى وأسمائه وصفاته، والروح والانسان وعالم الحساب وما بعد الموت والكتاب والصراط والميزان والإمامة والخلافة وأمثال ذلك دون أي توضيح أو تحقيق بشأنها، في حين أنّ الروايات الشيعية ذكرت جميع هذه المسائل مع الاستدلال عليها، وللوقوف على هذه الحقيقة يمكنك مقارنة أبواب الحديث في

الصحاح الستة بما هو موجود في كتاب (الكافي) للشيخ الكليني.

وعليه، فإنَّ (الكلام) بمعنى التفكير العقلي ودراسة الامور ذهنياً كامِنٌ في صلب الأحاديث الشيعية، ولذلك لم ينقسم الشيعة ـ خلافاً للسنة ـ إلىٰ (أهل الحديث) و(أهل الكلام).

وقد ذكرنا في الدروس الماضية ـ اعتماداً على المصادر السنية ـ أن أول مسألة شاعت بين المسلمين بوصفها أصلاً اعتقادياً هي مسألة (كفر الفاسق) التي أثارها الخوارج في النصف الأوّل من القرن الهجري الأوّل، وبعد ذلك أُثيرت مسألة الاختيار والحرية على يد معبد الجهني وغيلان الدمشقي خلافاً لما يراه بنو أمية ويروجونه بين الناس، وفي النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني أثار جهم بن صفوان مسألة اتحاد الصفات مع الذات، وبعد ذلك بادر واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلىٰ تأسيس الاعتزال فأخذا مبدأ الحرية والاختيار من معبد وغيلان، ووحدة الذات والصفات من جهم بن صفوان، وابتكرا مسألة (المنزلة بين المنزلتين) بشأن كفر الفاسق وإيمانه، كما ناقشا أموراً أُخرى.

ومن هنا جرى ديدن المستشرقين ـ والمعنيين بدراسة التاريخ الإسلامي ـ في تفسير ظاهرة نشوء الكلام الإسلامي والبحوث العقلية في الإسلام، جاهلين أو متجاهلين الاستدلالات العقلية العميقة التي أقامها الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، فكان أوّل من صدع بالبحوث العقلية حول المعارف الإسلامية في خطبه وكلماته ومناقشاته، إذ تحدث عن ذات الباري تعالى وصفاته، والحدوث والقِدم، والبساطة والتركيب، والوحدة والكثرة، وغيرها من البحوث العميقة المذكورة في نهج البلاغة وروايات الشيعة الموثوقة، إلّا أنها مُشرّبة بصبغة روحية ميزتها عن نمط الكلام عند المعتزلة والأشاعرة، بل وبعض علماء الشيعة المتأثرين بكلام من عاصرهم، وهذا ما بحثناه في كتاب (في رحاب نهج البلاغة) ومقدمة الجزء الخامس من كتاب (أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي).

يذعن المؤرخون من أهل السنة بأن العقل الشيعي كان فلسفياً منذ البداية وأن

طريقة التفكير الشيعي كانت عقلية واستدلالية من أوّل الأمر، فلم يقتصر الفكر الشيعي على مجرد الاختلاف مع الحنابلة الذين انكروا الاستدلال على العقائد المذهبية أساساً، والأشاعرة الذين جردوا العقل من أصالته ورأوه تابعاً للظواهر، بل تعداه إلىٰ الاختلاف مع المعتزلة أيضاً، ذلك ان التفكير المعتزلي وان كان عقلياً إلّا أنه جدلي وليس برهانياً[1]. ومن هنا كانت الاكثرية الساحقة من الفلاسفة المسلمين من الشيعة، فلم يحافظ على حياة الفلسفة الإسلامية سوى الشيعة، وقد استمدوا هذه الروح من أئمتهم عليهم السلام وعلى الخصوص من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

فقد بادر الفلاسفة الشيعة متأثرين بالقرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام إلىٰ ترسيخ العقائد الإسلامية الأصلية دون تحويل الفلسفة إلىٰ كلام أو تغييرها من الحكمة البرهانية إلىٰ الحكمة الجدلية، وعليه إذا أردنا إحصاء المتكلمين الشيعة آخذين بنظر الاعتبار كل من أعمل التفكير العقلي بشأن العقائد الإسلامية الشيعية فسوف يدخل في ضمن المتكلمين الشيعة جمع من رواة الحديث والفلاسفة الشيعة، إذ كما قلنا فإنّ كلاً من الحديث الشيعي والفلسفة الشيعية أنجزا وظيفة الكلام أفضل من علم الكلام نفسه، وأما إذا أردنا من المتكلمين خصوص من تسلح بالحكمة الجدلية تحت تأثير الكلام المعتزلي والأشعري، فلا نجد أمامنا سوى مجموعة مخصوصة، إلّا أننا لا نجد مبرراً للاقتصار على تلك المجموعة فقط.

وإذا تجاوزنا كلمات الأئمة الأطهار عليهم السلام الواردة بشأن (العقائد) في خطبهم ورواياتهم وأدعيتهم، سنجد أنّ أوّل من ألّف كتاباً في (العقائد) من الشيعة هو علي بن اسماعيل بن ميثم التمار (حفيد ميثم التمار الخطيب المفوّه، وصاحب سرّ أمير المؤمنين عليه السلام)، وقد عاصر علي بن إسماعيل عمراً بن عبيد وأبا الهذيل العلّاف، وهما من كبار المتكلمين في النصف الأوّل من القرن الثاني، ومن المؤسسين الأوائل للكلام المعتزلي.

١ـ قد بيّنا في دروس (كليات الفلسفة) الفرق بين الحكمة المشائية والإشراقية، والذوقية، والحكمة الجدلية، أي: الكلام الأشعري والمعتزلي.

وهناك من بين أصحاب الإمام الصادق عليه السلام من عدّهم الإمام نفسه من (المتكلمين) الكبار، من قبيل: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحُمران بن أعين، وأبي جعفر الأحول المعروف بـ(مومن الطاق)، وقيس بن ماصر، وغيرهم.

وهناك حديث في الكافي ناقش فيه هؤلاء النفر من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام أحد المخالفين بحضور إمامهم، مما أدخل السرور على قلب الإمام عليه السلام.

وقد نشأت هذه المجموعة وترعرعت على يد الإمام الصادق عليه السلام في النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني أيضاً، مما يدل على عدم اقتصار الأئمة من أهل البيت عليهم السلام على مباشرة البحث والتحقيق في المسائل الكلامية بأنفسهم، بل تعدوه إلىٰ تربية تلاميذهم وحثهم على ممارسة البحوث الاعتقادية، فكانت شهرة هشام بن الحكم مستمدة من علم الكلام دون الفقه أو الحديث أو التفسير، وقد أفرد له الإمام الصادق عليه السلام مكانة مرموقة ميّزته عن سائر أصحابه، حتى اتفقت كلمة الجميع على أن سبب تكريم الإمام الصادق عليه السلام له يكمن في كونه متكلماً.

وفي الواقع أراد الإمام الصادق عليه السلام من خلال تقديمه هشام المتكلم على غيره من أرباب الفقه والحديث بيان أهمية البحوث الاعتقادية، وتقدم الكلام على الفقه والحديث، وبديهي أن هذه السلوكية من الأئمة المعصومين عليهم السلام تركت تأثيراً بالغاً على انتشار علم الكلام، وأن تكون العقلية الشيعية عقلية كلامية وفلسفية من أول الأمر.

وقد كان الإمام الرضا عليه السلام يحضر بنفسه في مجالس البحث التي كان المأمون يعقدها للمتكلمين من سائر المذاهب، على ما هو محفوظ في متون الكتب الشيعية.

وكما تجاهل المستشرقون جهود أمير المؤمنين عليه السلام، فقد تجاهلوا أيضاً جميع الجهود التي بذلها الائمة الأطهار عليهم السلام بشأن إحياء البحوث العقلية في الامور الاعتقادية والدينية، وهذا ممّا يدعو إلىٰ الدهشة والاستغراب.

وكان الفضل بن شاذان النيشابوري ـ من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام والإمام الجواد عليه السلام والإمام الهادي عليه السلام ـ متكلماً مضافاً إلىٰ كونه فقيهاً ومحدثاً، وقد نُقلت

عنه كتب كثيرة في الكلام، وقبره مشهود في نيشابور.

ويبدو أنّ غالبية آل نوبخت ـ وهم كثيرون ـ كانوا من المتكلمين كالفضل بن أبي سهل ابن نوبخت الذي أدار في عهد هارون المكتبة المعروفة بـ(دار الحكمة)، وكان من المترجمين من الفارسية إلىٰ العربية، واسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، وابنيه اسماعيل وعلي وحفيده أبي سهل اسماعيل بن علي النوبختي الملقب بين الشيعة بـ(شيخ المتكلمين)، والحسن بن موسى النوبختي وهو ابن أُخت اسماعيل بن علي، وعدد آخر من هذه الأُسرة.

وكان ابن قُبّة الرازي من المتكلمين الشيعة في القرن الهجري الثالث، وأبو علي بن مسكويه الحكيم والطبيب المعروف وصاحب كتاب (طهارة الأعراق) من المتكلمين الشيعة في بداية القرن الهجري الخامس.

وكان الخواجة نصير الدين الطوسي الفيلسوف والرياضي الشهير وصاحب كتاب (تجريد الاعتقاد)، والعلامة الحلي الفقيه المعروف وشارح (تجريد الاعتقاد) من كبار المتكلمين الشيعة في القرن الهجري السابع.

فقد بادر الخواجة نصير الدين الطوسي ـ وهو الحكيم المعروف والفيلسوف المتبحر ـ إلىٰ إبداع أقوى أثر كلامي من خلال تأليفه كتاب (تجريد الاعتقاد) اذ اهتم به كل من تلاه من المتكلمين سنة وشيعة، وقام الخواجة نصير الدين ـ إلىٰ حدٍّ كبير ـ بإخراج الكلام من الحكمة الجدلية، وتقريبه من الحكمة البرهانية، حتى فَقَد الكلام اسلوبه الجدلي بعد أن مال الجميع إلىٰ الحكمة البرهانية، بل في الحقيقة فَقَد (الكلام) استقلاله تجاه (الفلسفة)، حتى أخذ الفلاسفة الشيعة ـ المتأخرون عن الخواجة ـ يذكرون المسائل الكلامية في الفلسفة، وقاموا ببحثها ومناقشتها فلسفياً، فحالفهم النجاح أكثر من المتكلمين الذين اعتادوا دراسة الامور بالاساليب القديمة، فمثلاً تجد أن صدر المتألهين والحاج ملا هادي السبزواري وإن لم يكونوا في زمرة المتكلمين، إلّا أن تأثيرهم الوجودي كان أكثر من أي متكلم آخر.

الدرس الثامن

الشيعة (٢)

يجدر بنا في هذا الدرس أن نبيِّن ـ على نحو الإجمال ـ آراء الشيعة حول المسائل الكلامية الشائعة بين المتكلمين المسلمين.

تقدم أنّ المعتزلة يذهبون إلىٰ خمسة أُصول كأركان لمذهبهم وهي عبارة عن: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقلنا: إنّ خصوصية هذه الأُصول تكمن في أنها تميّز الاعتزال عن سائر المذاهب الأُخرى، فلا يذهبَّن بك التصور إلىٰ أن ما سوى هذه الأُصول الخمسة من الفروع عند المعتزلة.

كما ذكر علماء الشيعة ـ دون أئمتهم ـ للتشيع منذ القدم خمسة أُصول، هي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد.

وتسمى هذه الأُصول عادة بـ(أُصول الدين)، وان ماسواها، من الفروع. وعندها يرد هذا السؤال: اذا كان المراد من أُصول الدين، الأُصول التي تعتبر شرطاً في الإسلام، فليس هناك شرط وراء مفاد الشهادتين من التوحيد والنبوة، والمراد من النبوة خصوص نبّوة خاتم الأنبياءﷺ دون النبوة العامة التي تعني نبوة سائر الأنبياء وذلك لأنّ النبوة العامة خارجة عن محتوى الشهادتين، مع أن نبوة جميع الانبياء جزءٌ من أُصول الدين التي يجب الإيمان بها والإعتقاد بها.

وإذا كان المراد من أُصول الدين الأُصول التي يرى الإسلام وجوب الإيمان بها دون الاكتفاء بمجرد امتثالها من الناحية العملية، فهناك أُمور أُخرى غير هذه الأُصول الخمسة من قبيل: الإيمان بالملائكة، قال تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَانُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾[1]، هذا مضافاً إلىٰ أنه لا خصوصية للعدل على سائر صفات الله تعالى من قبيل: العلم، والحياة، والقدرة، والسميعية، والبصيرية، ليدخل في نطاق الامور التي يجب الإيمان بها دونها، فإذا كان الإيمان بصفات الله واجباً فلا بد من الإيمان بها جميعاً، وان لم يكن واجباً فلا يجب الايمان بها جميعاً.

وجوابه: ان اختيار هذه الأُصول الخمسة انما هو لأجل تحديد الهوية الإسلامية من جهة، ولتمييز المذهب من جهة أُخرى، فإنّ التوحيد والنبوة والمعاد من الأُمور التي يجب الإيمان بها على كل مسلم.

وأما أصل العدل فإنّه يحدد هوية التشيع ويميّزه عن غيره، فان العدل وإن لم يختلف عن العلم والحياة والقدرة إلّا أنّه من الأُصول التي تحدد رؤية التشيع للإسلام في قبال بعض المذاهب الأُخرى.

وأما أصل الإمامة فيحتوي على كلتا الجهتين، فهو داخل في نطاق الأُمور التي يجب الإيمان بها، كما هو داخل أيضاً فيما يحدد الهوية الشيعية.

وأما ما كان من قبيل الإيمان بالملائكة فهو وإن كان واجباً بنصّ القرآن، إلّا أن الأُصول المتقدمة داخلة في الأُمور التي استهدفها الإسلام ودعا رسول الله ﷺ الناس إلىٰ الإيمان بها، وكانت رسالته مقدمة للإيمان بها، وأما الإيمان بالملائكة وكذلك الاعتقاد بجميع ضروريات الدين من قبيل الصلاة والصيام فلم يكن من أهداف الرسالة، وانما هو من لوازمها، فهو من لوازم الإيمان بالنبوة وليس من أهدافها.

والآن ندخل في بيان مجموعة العقائد الكلامية عند الشيعة الأعم من الأُصول

١ـ البقرة: ٢٨٥.

الخمسة وغيرها:

١ ـ التوحيد :وهو جزءٌ من أُصول المعتزلة الخمسة أيضاً، كما هو جزءٌ من أُصول الأشاعرة، مع فارق أن التوحيد الذي يميّز المعتزلة هو التوحيد في الصفات الذي ينكره الأشاعرة، وان التوحيد الذي يميّز الأشاعرة هو التوحيد في الأفعال الذي ينكره المعتزلة.

وقد تقدم أنّ التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة خارج عن محل البحث لاتفاق كلمة الجميع عليه.

واما التوحيد الذي يذهب اليه الشيعة، فهو مضافاً إلىٰ توحيد الذات والتوحيد والتوحيد في العبادة، يشمل التوحيد في الصفات والتوحيد في الأفعال، إلّا ان التوحيد في الصفات عند الشيعة يختلف عما هو عليه عند المعتزلة، كما ان التوحيد في الأفعال عند الشيعة يختلف عما هو عليه عند الأشاعرة. فالتوحيد في الصفات عند المعتزلة يعني تفريغ الذات وتجريدها من الصفات، وبعبارة أُخرى: إن ذات الباري تعالى فاقدة للصفات[1]، بينما التوحيد في الصفات عند الشيعة بمعنى عينية الصفات مع الذات، ومن أراد التفصيل في ذلك فليراجع كتب الشيعة في الكلام والفلسفة.

وأما التوحيد الأفعالي عند الأشاعرة فيعني أن لاتأثير لأي موجود، فكل الآثار تصدر عن الله بالمباشرة، وعليه يكون الله خالقاً مباشراً لأفعال العباد وليس العبد هو الخالق والموجد لعمله وفعله، وهذا هو الجبر المحض الذي أثبتت الأدلة الكثيرة بطلانه. بينما التوحيد الأفعالي عند الشيعة يعني أصالة نظام الأسباب والمسببات، وان الآثار كما تقوم بأسبابها القريبة تقوم بذات الباري تعالى أيضاً. وهذا القيام والترابط طولي وليس عرضياً[2].

١ـ هذا هو رأي المعتزلة في توحيد الصفات، قال السبزواري في منظومته:

الأشعري بازدياد قائله وقال بالنيابة المعتزلة

ولكن يبدو من عبائر بعض المعتزلة كأبي الهذيل انه يريد من التوحيد في الصفات نفس الذي يراه الشيعة.

٢ـ بغية اتضاح المطلب، راجع كتاب الإنسان والمصير، (انسان وسرنوشت).

٢ ـ العدل: وهو ما اتفقت عليه كلمات الشيعة والمعتزلة، ومعنى العدل أنَّ الله سبحانه وتعالى فيض ورحمة، وأنّ النعمة والبلاء يصدران منه على أساس استحقاق ذاتي سابق، وأنّ نظام الخلقة قائم على نظم مخصوص من الفيض والرحمة، والبلاء والنعمة، والأجر والعقوبة، إلّا أن الأشاعرة انكروا العدل، وانكروا هذا النظام، ورأوا أنه ملازم لمقهورية ذات الباري تعالى ويتنافى مع قاهريته المطلقة.

وللعدل فروع سنشير إليها في ضمن توضيحنا لسائر الأُصول.

٣ ـ الإرادة والاختيار: إنّ أصل الإرادة والحرية عند الشيعة يشبه إلىٰ حدٍّ ما الإرادة والاختيار عندالمعتزلة، إلّا أنّ هناك فرقاً بينهما، فإنّ الإرادة والاختيار عند المعتزلة يساوي (التفويض) وترك الإنسان وشأنه وعدم تأثير مشيئة الله في أفعاله، وهذا ـ كما هو مسطور في محله ـ محال طبعاً.

اما الإرادة التي يعتقد بها الشيعة فتعني أن الناس خلقوا أحراراً، إلّا انهم كسائر المخلوقات قائمون بذات الحق تعالى في جميع شؤونهم الوجودية، ويستمدون وجودهم من مشيئة الله وعنايته.

ومن هنا كانت الإرادة عند الشيعة حدّاً وسطاً بين الجبر الأشعري والتفويض المعتزلي، وهو معنى العبارة المعروفة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين).

هذا وان أصل الإرادة والحرية من المتفرعات عن أصل العدل.

٤ ـ الحسن والقبح الذاتي: يرى أن للافعال في ذاتها حسناً وقبحاً، فالعدل حسن في ذاته، والظلم قبيح في ذاته، والحكيم يفعل الحسن ويتجنب فعل القبيح، وبما ان الله تعالى حكيم، فلازم ذلك أن يفعل الحسن ويتجنب القبيح، وعليه يكون بعض الأفعال (واجباً) على الله وبعضها (قبيحاً).

والأشاعرة يخالفون هذا الرأي بشدّة، فانهم ينكرون الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، وينكرون إيجاب شيء أو تحريمه على الله.

وقد ذهب بعض الشيعة ـ متأثرين بكلمات المعتزلة ـ إلىٰ القول بالأصل

المتقدم على صياغته عند المعتزلة، إلّا أنَّ بعضاً آخر تعمقوا في المسألة أكثر، فأذعنوا بوجود الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، إلّا أنهم لم يجروا ذلك على الساحة الربوبية[1].

٥ ـ قاعدة اللطف واختيار الأصلح: هناك بحث بين الأشاعرة والمعتزلة مفاده: هل نظام العالم والوجود محكوم لقاعدة اللطف واختيار ما هو أصلح للعباد أولا؟ يرى المعتزلة أن أصل اللطف أمر واجب على الله، فهو (تكليف) و(وظيفة) مفروضة عليه تعالى، في حين أنكر الأشاعرة ذلك.

وطبعاً إن (قاعدة اللطف) من فروع أصل العدل والحسن والقبح العقلي، وقد تبنى بعض الشيعة قاعدة اللطف على ما هي عليه عند المعتزلة، إلّا أن الذين لا يجيزون مسألة (التكليف) و(الوظيفة) على الله، لهم تصور آخر عن أصل اختيار الأصلح، لا مجال لشرحه هنا.

٦ ـ حجية العقل وأصالته واستقلاله: إن الحجية والأصالة التي أثبتها التشيع للعقل تفوق الأصالة والحجية التي منحها المعتزلة للعقل، فان الشيعة يرون ـ استناداً إلىٰ روايات المعصومين عليهم السلام الموثوقة ـ أنّ العقل رسول باطني، كما أن النبي عقل ظاهري، حتى عُدَّ العقل عندهم واحداً من الأدلة الفقهية الأربعة.

٧ ـ الغرض والهدف في أفعال الله تعالى: لقد انكر الأشاعرة أن تكون أفعال الله صادرة لغرض أو غاية، ويرون ذلك من شؤون ومختصات البشر والمخلوقات التي يتنزه الله عنها، ذلك أنَّ خضوع الفاعل للغايات تعني مقهوريته تجاهها، والله تعالى منزّه عن أن يحده أو يقيده شيء وإن كان بمستوى الغرض والغاية.

أما الشيعة فانهم يؤيدون المعتزلة في وجود الأغراض والأهداف في الأفعال، ويرون أن هناك فرقاً بين غرض الفعل وغرض الفاعل، فالمحال هو خضوع أفعال الله للغايات، وأما الأهداف والغايات التي تعود بالنفع لصالح المخلوقات فلا تتنافى مع كمال ذات الحق وعلوّه وغناه الذاتي.

١ـ راجع كتاب (العدل الإلهي).

٨ ـ جواز البداء على الله تعالى: كما أن النسخ في الأحكام جائز فكذلك البداء، ومن أراد التفصيل فعليه بمراجعة الكتب الفلسفية المطوّلة كالأسفار الأربعة.

٩ ـ رؤية الله: لقد انكر المعتزلة رؤية الله بشدّة، وقالوا: لا يمكن في حق الله تعالى سوى الاعتقاد به ـ والاعتقاد والإيمان من شؤون الذهن والتفكير ـ ويرون ذلك أعلى درجات الإيمان، فليس بالإمكان رؤية الله ومشاهدته بحال، والدليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ لَّاتُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[١].

وأما الأشاعرة فقد أصرّوا على إمكان رؤية الله، ولكن في يوم القيامة فقط، واستدلوا على المدعى ببعض الروايات والآيات، منها قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢]

أما الشيعة فيرون استحالة رؤية الله بالعين في الدنيا والآخرة، ولكنهم لا يحدّون أعلى مراتب الإيمان باليقين الذهني والفكري، إذ ان اليقين الفكري هو (علم اليقين)، وهناك ما هو أعلى وأسمى منه وهو اليقين القلبي الذي هو (عين اليقين)، والمراد منه مشاهدة الله بالقلب دون العين، وعليه فبالإمكان رؤية الله بعين البصيرة دون الباصرة، وقد سُئل أمير المؤمنينعليه السلام: (هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال: أفأعبد ما لا أرى! فقال: وكيف تراه؟ فقال: لا تراه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان)[٣].

وقد سُئل الأئمةعليهم السلام عن رؤية النبيصلى الله عليه وآله ربه في المعراج، فقالوا: (لم يره بعينه ولكن بقلبه)، ولا يتفق مع الشيعة في هذه المسألة سوى العرفاء.

١٠ ـ إيمان الفاسق: وفي هذه المسألة ـ التي ذكرت مراراً ـ يتفق الشيعة مع الأشاعرة، دون الخوراج الذين يرون كفر الفاسق، ودون المعتزلة الذين ذهبوا إلىٰ القول بـ(المنزلة بين المنزلتين).

١ـ الأنعام: ١٠٣.

٢ـ القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

٣ـ نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢٥٨، الكلمة رقم: ١٧٩.

١١ ـ عصمة الأنبياء والأولياء: ومن جملة ما يختص به الشيعة القول بعصمة جميع الأنبياء والأئمة عليهم السلام من جميع الذنوب سواءٌ أكانت صغيرة أم كبيرة.

١٢ ـ المغفرة والشفاعة: وفي هذه المسألة خالف الشيعةُ المعتزلة في ما ذهبوا إليه من عقيدة جافة ترى عدم إمكان شمول المغفرة والشفاعة للعبد قبل التوبة. كما خالفوا الأشاعرة في أقوالهم الاعتباطية في هذا الخصوص.

العرفان

الدرس الأوّل

العرفان والتصوّف

إنّ العرفان من العلوم التي ولدت وترعرعت وتكاملت في مهد الثقافة الإسلامية.

ويمكن دراسة العرفان والتحقيق فيه من الناحية الاجتماعية والثقافية.

وهناك فارق بين العرفاء وسائر الشرائح الثقافية الإسلامية الأُخرى من المفسرين والمحدّثين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والأُدباء والشعراء؛ فإنّ العرفاء مضافاً إلىٰ كونهم طبقة مثقفة أبدعت علماً اسمه (العرفان)، وظهر فيهم من العلماء الكبار الذين صنفوا كتباً قيّمة، قد برزوا كفرقة اجتماعية في العالم الإسلامي لها سماتها التي ميزتها من غيرها، خلافاً للطبقات الثقافية الأُخرى من قبيل: الفقهاء والحكماء وغيرهما من الطبقات الثقافية والعلمية التي لم تبرز كفرقٍ منفصلة عن غيرها.

وقد عرف مشايخ العرفان بوصفهم طبقة علمية بـ(العرفاء)، وبوصفهم شريحة اجتماعية بـ(المتصوّفة).

إن العرفاء والمتصوفة وان لم يؤسسوا لأنفسهم مذهباً مخصوصاً في الإسلام، وإنما سجّلوا حضورهم في جميع الفِرَق الإسلامية، ولكنهم في الوقت نفسه شكّلوا مجموعة متكاتفة ومتعاضدة اجتماعياً، فإنّ أفكارهم وآراءهم المخصوصة في

معاشرة الناس، وارتدائهم زيّاً مخصوصاً وحتى استرسال شعر رؤوسهم ولحـاهم، وسكناهم في الصوامع وغير ذلك ميّزهم كفرقة مذهبية واجتماعية مخصوصة.

ولا ننكر أن هناك عرفاء ـ خصوصاً بين الشيعة ـ لم يمتازوا في ظاهرهم عن الآخرين، إلّا أنهم كانوا في واقعهم من أهل السير والسلوك والعرفان، وهؤلاء في الواقع هُم العرفاء الحقيقيون دون الجموع التي اخترعت لنـفسها مـختلف الآداب والسلوكيات وأحدثت من البدع ما أحدثت.

ونحن في هذه الدروس لا نتعرض للعرفان من ناحيته الاجتماعية (التصوف) وكونه طريقة سلكتها فِرقة اجتماعية، وإنما سنقصر البحث على الناحية الثـقافية، وكون العرفان واحداً من العلوم الإسلامية.

ولو بحثنا في الناحية الاجتماعية أيضاً، لتعيَّن علينا أن نبحث العلل والأسباب التي أدت إلىٰ ظهور هذه الفِرقة، والأدوار الإيجابية وغير الإيجابية التي لعبتها في المجتمع الإسلامي، والتأثيرات المتبادلة بينها وبين سائر الفِرق الإسلامية، واثـرها في نشر الإسلام، إلّا أننا لسنا بهذا الصدد، وانما نروم بحث العرفان بوصفهِ عـلماً وتياراً ثقافياً.

وللعرفان بوصفه علماً وثقافة، ناحيتان؛ عملية ونظرية.

أما الناحية العملية فهي عبارة عن علاقة الإنسان وواجباته تجاه نفسه والكون وخالقه، وبذلك يكون العرفان كالأخلاق أي انه علم عملي ولكن مع فارق سنبينه فيما بعد، وهذا القسم من العرفان يسمى بـ(علم السير والسلوك) الذي يتعرض إلىٰ بيان البداية التي ينبغي على السالك ان يخطوها للوصول إلىٰ (التوحيد) الذي هـو قمّة الإنسانية المنيعة، والمنازل والمراحل التي يجتازها في طريقه، والحالات التي تعرض له في هذه المراحل، وطبعاً لابد للسالك أن يسلك جميع هـذه المـراحـل باشراف انسان متكامل قد سلك بدوره هذا الطريق وتعرف على تلك المنازل، يُطلق عليه العرفاء أحياناً تسمية (طائر القدس) او (الخضر)، وإلّا فليس أمام السالك ـ إذا سار وحده دون إشرافٍ من هذا الإنسان الكامل ـ سوى الضياع.

وطبعاً هناك فارق كبير بين التوحيد الذي يراه العارف قمّة الإنسانية المنيعة والغاية القصوى التي ينتهي إليها في سيره وسلوكه، والتوحيد الذي يؤمن به عامّة الناس، بل الذي يؤمن به الفيلسوف أيضاً من أن واجب الوجود واحد وليس أكثر.

فان توحيد العارف يعني ان الموجود الحقيقي منحصر بالله تعالى، فكل ما سواه ليس سوى (ظِلال)، فليس هناك شيء سوى الله، وان على العارف اجتياز الطريق وسلوكه ليبلغ المرحلة التي لا يرى فيها سوى الله تعالى.

والذين يخالفون العرفاء لا يرضون هذه المرحلة من التوحيد بل يرونها أحياناً كفراً والحاداً، إلّا أن العرفاء يرونها هي التوحيد الحقيقي، وان كل ما سواه لا يخلو من شائبة الشرك.

وان بلوغ هذه المرحلة ليس من شأن العقل والتفكير، بل هو من شؤون القلب والمجاهدة والسير والسلوك وتصفية النفس وتهذيبها.

ومهما كان الأمر، فان هذه هي الناحية العملية من العرفان المشابه لعلم الأخلاق الذي يبحث فيما ينبغي فعله، إلّا ان بينهما الفوارق الآتية:

١ ـ إن العرفان يبحث في علاقة الإنسان مع نفسه والكون وخالقه، ويكرّس اهتمامه حول علاقة الإنسان بخالقه، في حين ان جميع النظم الأخلاقية لا ترى أيّ ضرورة للبحث في علاقة الإنسان بخالقه وتقصر البحث في هذا الشأن بالنُظم الأخلاقية الدينية فقط.

٢ ـ إن السير والسلوك العرفاني ـ كما هو واضح من هاتين الكلمتين ـ متحرك وحيوي، خلافاً للأخلاق فإنها ساكنة، فإن العرفان يتحدث عن نقطة انطلاق ومنازل ومراحل لابد للسالك أن يطويها ليصل إلىٰ غايته المنشودة؛ إذ يرى العارف أن هناك صراطاً حقيقياً ـ لا يشوبه أي مجاز وعناية ـ يتعين على الإنسان اجتياز جميع مراحله على التعاقب ويستحيل عليه بلوغ المرحلة الثانية قبل اجتياز المرحلة السابقة. وبذلك يرى العارف أن الروح الإنسانية كالنبتة أو كالطفل الذي يتكامل وينمو بالتدريج على ضوء نظام مخصوص، في حين ان الأخلاق تتحدث حول

مجموعة من الفضائل من قبيل: الصدق والاستقامة والعدل والعفاف والإحسان والإنصاف والإيثار وغير ذلك مما يزيّن الروح ويزيدها جمالاً وألقاً. وبذلك ترى الأخلاق روح الإنسان بمنزلة البيت الذي ينبغي تزيينه بصبغه بالطلاء والدهان ورصفه بالحجارة والخشب، دون أن يكون للترتيب أي مدخلية في ذلك. فلا فرق بين أن تبدأ من بناء السقف ثم الجدران أو العكس، أو أن تبدأ من نهاية البيت أو من واجهته.

اما العرفان فيرى عكس ذلك. فان العناصر الأخلاقية تعمل على نظام ديناميكي، فهو متحرك ونابض بالحياة.

٣ ـ ان العناصر الروحية الأخلاقية محدودة بالمعاني والمفاهيم المعروفة غالباً، اما العناصر الروحية العرفانية فهي أكثر اتساعاً ففي السير والسلوك العرفاني يدور البحث حول مجموعة الأحوال والمعاناة النفسية التي يكابدها (السالك) أثناء سيره بين تلك المنازل، دون أن يكون لسائر الناس علم بمعاناته.

والقسم الآخر من العرفان يختص بدراسة الوجود والتعرف على الله والكون والإنسان، ومن هذه الناحية يكون العرفان مشابهاً للفلسفة، إذ يحاول تفسير الوجود. خلافاً للقسم الأوّل الذي يشابه الأخلاق ويحاول تغيير الإنسان.

وكما يختلف القسم الأوّل عن الأخلاق من بعض الجهات، فانه يختلف في قسمه الثاني عن الفلسفة أيضاً، وهذا ما سنقوم بايضاحه في الدرس المقبل ان شاء الله تعالى.

الدرس الثاني

العرفان النظري

والآن ندخل في تفاصيل القسم الثاني من العرفان، وهو العرفان النظري الذي يتعرض إلىٰ تحليل الوجود ويبحث بشأن الخالق والكون والإنسان. فيكون العرفان من هذه الناحية مشابهاً للفلسفة الالهية التي تعمل على دراسة الوجود، وكما أن للفلسفة الالهية موضوعاً ومسائل ومبادِئ، فان للعرفان موضوعاً ومسائل ومبادئ أيضاً. إلّا ان الفلسفة تعتمد في أستدلالاتها على المبادئ والأُصول العقلية، في حين ان العرفان يجعل من المكاشفات مادة رئيسة في استدلالاته، وبعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقلاً.

فيكون الاستدلال العقلي الفلسفي كالموضوع الذي يكتب بلغة معينة ليقرأه القارئ بنفس تلك اللغة، بينما الاستدلال العرفاني كالموضوع المترجم عن لغة أُخرى، أي ان العارف يدعي اخضاع ما شاهده ببصيرته ووجوده إلىٰ التفسير العقلي.

وهناك اختلاف جذري بين التفسير العرفاني للوجود أو بعبارة أُخرى: الرؤية الكونية للوجود وبين التفسير الفلسفي للوجود.

إذ يرى الفيلسوف الالهي الأصالة لله ولغيره، إلّا ان الله واجب الوجود وقائم بذاته، وما سواه ممكن الوجود وقائم بغيره ومعلول لواجب الوجود. بينما يرى

العارف ان كل ما سوى الله وان كان معلولاً لله إلّا انه لا وجـود له حـقيقة، وانـما الحقيقي هو وجود الله المحيط بكل شيء، وبذلك تكـون جـميع الأشـياء أسـماء وصفات وشؤوناً وتجليات لله سبحانه وتعالى، وليست أموراً زائدة عليه.

كما أن رؤية الفيلسوف تختلف عن رؤية العارف، فالفيلسوف يريد فهم الكون، أي انه يحاول الوصول إلىٰ تصور صحيح وجامع وكامل للكون، ويـرى أنّ الحـدّ الأعلى للكمال الإنساني هو أن يدرك بعقله الكون على ما هو عليه، حتى يكون للكون وجود عقلاني في وجوده، فيغدو هو عالماً عقلياً. ولذلك قيل في التعريف الفلسفي: (صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني).

بينما العارف لا يعير أي اهتمام للعقل والإدراك، وانما يروم الوصول إلىٰ كـنه الوجود وهو الله حتى يشاهده ويتصل به.

إن كمال الإنسان لا ينحصر لدى العارف بمجرد ان يكوِّن تصوراً عن الوجود في ذهنه، بل لابد عليه أن يسير ويتجه نحو المبدأ الذي أوجده وأن يحطّم الفواصل بينه وبين ذات الحق تعالى ويتقرب منه حتى يفنى فيه ويبقى ببقائه.

ان أدوات الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال، بينما الاداة التي يستعملها العارف عبارة عن البصيرة والمجاهدة وتزكية النفس وتهذيبها والحـركة والصـراع الباطني.

وسيتضح فيما بعد الفرق بين الرؤية الكونية لدى كلٍّ من العرفان والفلسفة.

العرفان والإسلام

ان للعرفان بكلا قسميه العملي والنظري احتكاكاً وصلة وثيقة بالدين الإسلامي الحنيف؛ لأن الإسلام يسعى ـ كسائر الاديان الأُخرى بل أشدُ منها ـ لبيان روابط الإنسان مع خالقه والكون ونفسه ودراسة الوجود.

وهنا يرد سؤال حول النسبة بين ما يبينه العرفان وما يبيّنه الإسلام؟

طبعاً إن عرفاء الإسلام ينكرون ان يكون لهم كلام وراء الإسلام، ويتبرؤون من

هذه النسبة، بل يدعون أنهم اكتشفوا الحقائق الاسلامية أفضل من غيرهم، وانـهم المسلمون الحقيقيون، فإنهم سواءٌ من النـاحية العـملية أو النـظرية يسـتندون إلىٰ الكتاب والسنة وسيرة النبيﷺ والأئمة الاطهارعليهم السلام وكبار الصحابة، إلّا ان للآخرين آراء أُخرى بشأنهم نستعرضها على الترتيب الآتي:

١ ـ رأي جماعة من المحدِّثين والفقهاء: ترى هذه الجماعة أن العـرفاء غـير متمسكين بإلاسلام من الناحية العملية، وان اسـتنادهم إلىٰ الكـتاب والسـنة ليس سوى تمويهٍ على العامة وجلب لأنظار المسلمين نحوهم، وأنه لا علاقة للـعرفان بإلاسلام من الأساس.

٢ ـ رأي جماعة من المتجددين المعاصرين: ان هذه الجماعة ـ التي لا تؤمن بإلاسلام وتدافع عن كل رأي فيه شائبة التمرد على القوانين الإسلامية ـ كالجماعة السابقة ترى ان العرفاء لا يؤمنون بـإلاسلام مـن النـاحية العـملية، وان العـرفان والتصوف ما هو إلّا ثورة قام بها العجم ضد الإسلام والعرب، ولكن تـحت غـطاء المجردات والمقدسات.

ان هذه الجماعة تتفق مع الجماعة المتقدمة في مناهضة العرفان للإسلام، سوى ان الجماعة الأُولى تقدس الإسلام وتنطلق من تسفيه العرفان استناداً إلىٰ مشـاعر الجماهير المسلمة بغية ابعادهم عن الساحة الإسلامية بينما تنطلق الجماعة الثانية في رأيها المتقدم متخذة من الشخصيات العرفانية ـ التـي يـحضى بـعضها بشـهرة عالمية ـ مادة للهجوم على الإسلام، وإثبات ان الأفكار العرفانية السامية غريبة عن الإسلام وقد دخلت عليه من الخارج وان مستوى الافكار الإسلامية لا يرقى إلىٰ هذه الأفكار العرفانية، كما تدعي هذه الجماعة ان استناد العرفاء إلىٰ الكتاب والسنة كان مجرد تقية للحفاظ على أرواحهم من همجية العوام وقسوتهم.

٣ ـ رأي الجماعة المحايدة: ترى هذه الجماعة ان هناك كثيراً من الانحرافات والبدع في العرفان والتصوف على الخصوص في العرفان العملي خاصة حينما يبرز العرفان كفرقة، اذ يمكن العثور على كثير من البدع التي لا تنسجم مـع كـتاب الله

والسنة المعتبرة، إلّا أن العرفاء كسائر الفِرق والطبقات الثقافية في الإسلام كانوا مخلصين للإسلام، ولم يتفوهوا بما من شأنه أن يتناقض والمبادئ الإسلامية. نعم من الممكن ان تكون لهم اشتباهاتهم في بعض الموارد، كما ان لسائر الطبقات الثقافية مثل تلك الاشتباهات إلّا انها لم تكن ناشئةً عن سوء نية أبداً.

إن مسألة التضاد بين العرفان والإسلام انما أثارها المغرضون، اذ من الممكن لمن يقرأ كتب العرفاء قراءة حيادية مع استيعاب مصطلحاتهم أن يعثر على أخطاء كثيرة، إلّا أنه سوف لا يشك في مدى إخلاصهم للإسلام.

ونحن نميل إلىٰ الرأي الأخير، ونرى ان العرفاء لم يكن لديهم نوايا سيئة وفي الوقت نفسه من اللازم للمختصين في العرفان والمعارف الإسلامية العميقة أن يدرسوا المسائل العرفانية بشكل حيادي ليثبتوا مدى تطابقها مع الإسلام.

الشريعة والطريقة والحقيقة.

من الموارد الخلافية المهمة بين العرفاء وغيرهم ـ على الخصوص الفقهاء ـ هو رأي العرفاء الخاص حول الشريعة والطريقة والحقيقة.

فقد اتفقت كلمة العرفاء والفقهاء على ان الشريعة ـ أي الأحكام الإسلامية ـ مبتنية على مجموعة من المصالح والحقائق التي يفسرها الفقهاء عادة بالأُمور التي توصل الإنسان إلىٰ السعادة والاستفادة القصوى من المواهب المادية والمعنوية، إلّا أن العرفاء يرون أن جميع الطرق تنتهي إلىٰ الله وأن جميع المصالح والحقائق ما هي إلّا شرائط وسبل تسوق الإنسان نحو خالقه.

ويرى الفقهاء ان هناك وراء الشريعة (الاحكام والمقررات الإسلامية) مجموعة من المصالح هي بمنزلة العلل وروح الشريعة، وأن العمل بالشريعة هو السبيل الوحيد لنيل تلك المصالح.

اما العرفاء فيرون ان المصالح والحقائق الكامنة في تشريع الاحكام هي من نوع المنازل والمراحل التي توصل الإنسان إلىٰ مقام القرب الالهي وبلوغ الحقيقة،

ويرون ان باطن الشريعة هو (الحقيقة) أي التوحيد بالمعنى الذي اشرنا له سابقاً، وهو الذي يحصل عليه العارف بعد فناء ذاته وتجرده عن أنانيته، وبذلك فان العارف يعتقد بثلاثة أشياء هي: الشريعة والطريقة والحقيقة، وان الشريعة وسيلة إلىٰ الطريقة وان الطريقة وسيلة إلىٰ الحقيقة.

إن نمط تفكير الفقهاء حول الإسلام هو ما شرحناه في دروس الكلام وانهم يرون أن الاحكام الإسلامية على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أُصول العقائد التي يتكفل علم الكلام ببحثها، فعلى الإنسان ان يعتقد بالمسائل المتعلقة بأُصول العقيدة عن طريق العقل اعتقاداً راسخاً لا يعتريه شك.

الثاني: الأوامر التي تبين وظائف الإنسان من ناحية الفضائل والرذائل الأخلاقية، وهو ما يتكفل علم الأخلاق ببيانه.

الثالث: الاحكام المرتبطة بأعمال الإنسان وسلوكياته، الخارجية، وهو ما يتكفل به علم الفقه.

وهذه الأقسام منفصلة عن بعضها، فان قسم العقائد مرتبط بالعقل والتفكير، وقسم الأخلاق مرتبط بالنفس والملكات النفسية وسجاياها، وقسم الاحكام مرتبط بالاعضاء والجوارح.

إلّا ان العرفاء في قسم العقائد لا يكتفون بمجرد الاعتقاد الذهني والعقلي، بل يرون ضرورة الوصول إلىٰ ما يجب الاعتقاد به، ولأجل ذلك لا بد من إزاحة الحجب التي تحول بين الإنسان وبين الوصول إلىٰ تلك الحقائق، وفي القسم الثاني ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ لا يكتفون بالاخلاق الثابتة والمحدودة، ويقترحون بدل الأخلاق العملية والفلسفية السير والسلوك العرفاني الذي له مراحله المحددة. واما القسم الثالث فليس لديهم اعتراض عليه، سوى بعض الكلمات التي يمكن اعتبارها أحياناً مناقضة للأحكام الفقهية.

وقد عبَّر العرفاء عن هذه الأقسام الثلاثة بـ(الشريعة والطريقة والحقيقة) ويرون كما ان الإنسان لا ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام منفصلة، فالجسم والنفس والعقل ليست

أجزاء منفصلة عن بعضها، وانما هي متحدة في عين اختلافها، وأن النسبة بينها نسبة الظاهر إلىٰ الباطن، فكذلك الشريعة والطريقة والحقيقة، أي ان احدهما هو الظاهر والآخر هو الباطن والثالث باطن الباطن، مع فارق ان العرفاء يرون مراتب وجـود الإنسان أكثر من ثلاث مراتب ومراحل، أي انهم يعتقدون أيضاً بمراحل ومـراتب وراء العقل وسنوضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الدرس الثالث

مواد العرفان الإسلامي

من الضروري لمعرفة كل علمٍ ملاحظة تاريخه والتغيرات الطارئة عليه، ومعرفة الشخصيات البارزة والمبدعة فيه، وكذلك معرفة كتبه الأساسية، وهذا ماسنتعرض إلىٰ بيانه في هذا الدرس والدرس القادم.

وأول مسألة لابد من ذكرها هنا، هـي: هـل العـرفان الإسـلامي مـثل الفـقه والأُصول والتفسير والحديث؟ أي أنه من العلوم التي أخذ المسلمون مـادتها مـن صميم الإسلام، فأرسوا قواعدها وأُسسها، أو هـو مـن قَـبيل الطب والريـاضيات الواردة على الإسلام من خارجه، فنمت واكتملت على يد المسـلمين وفـي مـهد الحضارة الإسلامية؟ أو هناك شق آخر

إنّ العرفاء أنفسهم يختارون الشق الأوّل ويرفضون الشقوق الأُخـرى بشـدة، بينما يصّر بعض المستشرقين على ان العرفان وافكاره الدقيقة قد دخلت بأجمعها إلىٰ الإسلام من خارجه، فنسبوه حيناً إلىٰ المسيحية وقالوا: إن الآراء العرفانية قد تبلورت بفعل احتكاك المسلمين بالرهبان من النصارى، وحيناً آخر قالوا: إنه نتاج ردود فعل إيرانية ضد الإسلام والعرب، وزعـموا أحـياناً أنـه نـاتج عـن فـلسفة الأفلاطونيين المحدثين التي هي مزيج من أفكار أرسطو وافلاطون وفـيثاغورس والغنوصيين من الاسكندرية وآراء اليهود والنصارى، وتارة يرونه ناشئاً من الافكار

البوذية، كما ان الذين يخالفون العرفان من المسلمين حـاولوا أيـضاً ان يـثبتوا ان العرفان والتصوف غريب عن الإسلام ويبحثوا له عن جذور خارج الإسلام.

وأما الرأي الثالث فيذهب إلىٰ ان العرفان قد أخذ مواده الأولية ـ سـواءٌ فـي العرفان العملي أو النظري ـ من الإسلام، ثم أسس لتلك المـواد بـعض القـواعـد والأُصول، كما تأثر أيضاً بالتيارات الخارجة عن الإسلام ـ على الخصوص الافكار الكلامية والفلسفية وخاصة الإشراقية منها ـ أما ما هو مدى النـجاح الذي حـقّقه العرفاء في إرساء القواعد والأُصول الصحيحة لتـلك المـواد الأوليـة؟ وهـل كـان نجاحهم في هذه الناحية بمقدار نجاح الفقهاء أو لا؟ وما هو مـقدار التأثـير الذي تركته التيارات الخارجية على العرفان الإسلامي؟ فهل اجتذبها العرفان الاسـلامي وصبغهابصبغته ووظفها لصالحه، أو ان الأمر بعكس ذلك وان تلك التيارات هي التي جرفت العرفان الإسلامي وجعلته يسير في اتجاهها؟ هذه كلها أسئلة لابد من بحثها والتحقيق بشأنها مستقلاً، إلّا ان المتسالم عليه هو ان العرفان الإسلامي أخذ مادته الاساسية من الإسلام لاغير.

إن أنصار الرأي الأوّل ـ وإلىٰ حدٍّ ما أنصار الرأي الثاني ـ يذهبون إلىٰ ان الدين الإسلامي خالٍ من التعقيد والتكلف يفهمه عامة الناس؛ اذ لايكتنفه الغـموض ولا تحوطه الاسرار. فإن أساس الإسلام الاعتقادي هو التوحيد. فكما أن للبيت معماراً منفصلاً ومختلفاً عنه، كذلك العالم أيضاً له صانع وخالق منفصل عنه، وان أساس ارتباط الإنسان بالدنيا من وجهة نظر الإسلام هو الزهد والإعـراض عـن مـتاعها الفاني للوصول إلىٰ نعيم الآخرة والخلود. وإذا تجاوزنا ذلك نصل إلىٰ مجموعة من الاحكام العملية البسيطة التي تكفل الفقه ببيانها.

وترى هذه الجماعة أنّ ما يقوله العرفاء بشأن التوحيد شيء مغاير للـتوحيد الإسلامي، وذلك لان التوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجـود، وان لا وجـود سوى الله وأسمائه وصفاته وتجلياته، كما أن السير والسلوك العرفاني أمـر مـغاير للزهد الاسلامي أيضاً، وذلك لأنهم يذكرون في سيرهم وسـلوكهم مـجموعة مـن

المفاهيم والمعاني من قبيل العشق ومحبة الله والفناء فيه وتجلي الله لقلب العارف، مما لا وجود له في الزهد الإسلامي، وان الطريقة العرفانية أمر مغاير للشريعة الإسلامية وذلك لاحتوائها على مسائل لاتمت إلىٰ الفقه بصلة، وترى هذه الجماعة ان الأخيار من أصحاب رسول الله ﷺ الذين ينتسب العرفاء والمتصوفة لهم ويقتدون بهم ـ لم يكونوا إلّا زاهدين معرضين عن متاع الدنيا، لا علم لهم بالسير والسلوك والتوحيد العرفاني، مقبلين نحو الآخرة استولى على قلوبهم الوجل من العذاب ورجاء الثواب.

والحقيقة هي ان رأي هذه الجماعة لا يمكن قبوله بحال، فان مواد الإسلام الأولية أغنى وأعمق بكثير مما فرضته هذه الجماعة جهلاً أو عمداً. فلا التوحيد الاسلامي بتلك البساطة والخواء الذي فرضوه، ولا فناء الإنسان في الإسلام منحصر بالزهد السطحي، ولا خيار الصحابة بالشكل الذي وصفوه، ولا الآداب الإسلامية محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء.

وفي هذا الدرس نحاول ان نثبت إمكان توظيف التعاليم الإسلامية الأصلية للوصول إلىٰ مجموعة من المعارف العميقة بشأن العرفان النظري والعملي، أما ما هو مقدار النجاح الذي حالف العرفاء المسلمين في الاستفادة الصحيحة من تلك التعاليم؟ فهو مطلب آخر، لا يسعنا بحثه في هذه الدروس المختصرة.

اما بالنسبة إلىٰ التوحيد فان القرآن الكريم لا يُشَبّه الله والمخلوقات بالمعمار والبيت، وانما يعرّف الله سبحانه على أنه خالق الكون وانه في كل مكان ومع كل شيء، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾[2]، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[3]، وآيات أُخرى من هذا القبيل.

وبديهي ان هذا النوع من الآيات يسوق الأفكار نحو توحيد أسمى وأعمق من

---

١ ـ البقرة: ١١٥.
٢ ـ الواقعة: ٨٥.
٣ ـ الحديد: ٣.

التوحيد الذي تؤمن به العامّة، وقد ورد في الحديث: (إن الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1] والآيات من سورة الحديد إلىٰ قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[2].

ويكفي في مورد السير والسلوك وطيّ مراحل التقرب إلىٰ الله حتى بلوغ آخر المنازل أن نُلقي نظرة على بعض الآيات المتعلقة بـ(لقاء الله) و(رضوان الله) والآيات المتعلقة بالوحي والإلهام وتكليم الملائكة غير الأنبياء مثل مريم (عليها السلام) وعلى الخصوص آيات معراج الرسول الأكرم ﷺ.

تحدث القرآن الكريم حول النفس الأمّارة واللوامة والنفس المطمئنة، والعلم الذي يفيضه الله والعلم اللدنيّ والهداية الناشئة عن المجاهدة، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[3]، وقد ذكر القرآن أن تزكية النفس هي الطريق الوحيد إلىٰ الفلاح والصلاح: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا* وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[4]، كما تحدث القرآن مراراً حول الحب الالهي وانه يفوق جميع أنواع الحب والعلاقات الإنسانية، وتحدث حول تسبيح ذرّات الكون الذي يعني أن الإنسان إذا تدبر وتفقه فسوف يدرك هذا الحمد والتسبيح، كما تحدث حول فطرة الإنسان والنفحة الربانية اذ قال: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[5]، وغير ذلك مما يكفي لأن يستلهم الإنسان منه معاني سامية وكبيرة حول الخالق والكون والإنسان وعلى الخصوص علاقة الإنسان بخالقه.

وكما ألمحنا فإننا لسنا بصدد الحديث عن مدى النجاح الذي حالف العرفاء في الاستفادة من هذه الحقائق الغنية، ومدى صحة آرائهم وخطئها، وانما الذي يهمنا هو بيان الآراء المغرضة التي يثيرها الغربيون وأتباعهم الذين يحاولون تفريغ الإسلام من محتواه المعنوي، وبيان الثروة العظيمة الموجودة في صميم الإسلام التي يمكنها

١- الإخلاص: ١.

٢ـ الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب النسبة، سورة الحديد: ٦.

٣ـ العنكبوت: ٦٩.

٤ـ الشمس: ٩ ـ ١٠.

٥ـ السجدة: ٩.

المفاهيم والمعاني من قبيل العشق ومحبة الله والفناء فيه وتجلي الله لقلب العارف، مما لا وجود له في الزهد الإسلامي، وان الطريقة العرفانية أمر مغاير للشريعة الإسلامية وذلك لاحتوائها على مسائل لاتمت إلىٰ الفقه بصلة، وترى هذه الجماعة ان الأخيار من أصحاب رسول الله ﷺ الذين ينتسب العرفاء والمتصوفة لهم ويقتدون بهم ـ لم يكونوا إلّا زاهدين معرضين عن متاع الدنيا، لا علم لهم بالسير والسلوك والتوحيد العرفاني، مقبلين نحو الآخرة استولى على قلوبهم الوجل من العذاب ورجاء الثواب.

والحقيقة هي ان رأي هذه الجماعة لا يمكن قبوله بحال، فان مواد الإسلام الأولية أغنى وأعمق بكثير مما فرضته هذه الجماعة جهلاً أو عمداً. فلا التوحيد الاسلامي بتلك البساطة والخواء الذي فرضوه، ولا فناء الإنسان في الإسلام منحصر بالزهد السطحي، ولا خيار الصحابة بالشكل الذي وصفوه، ولا الآداب الإسلامية محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء.

وفي هذا الدرس نحاول ان نثبت إمكان توظيف التعاليم الإسلامية الأصلية للوصول إلىٰ مجموعة من المعارف العميقة بشأن العرفان النظري والعملي، أما ما هو مقدار النجاح الذي حالف العرفاء المسلمين في الاستفادة الصحيحة من تلك التعاليم؟ فهو مطلب آخر، لا يسعنا بحثه في هذه الدروس المختصرة.

اما بالنسبة إلىٰ التوحيد فان القرآن الكريم لا يُشَبّه الله والمخلوقات بالمعمار والبيت، وانما يعرّف الله سبحانه على أنه خالق الكون وانه في كل مكان ومع كل شيء، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[١]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾[٢]، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْأٓخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[٣]، وآيات أُخرى من هذا القبيل.

وبديهي ان هذا النوع من الآيات يسوق الأفكار نحو توحيد أسمى وأعمق من

---

١ ـ البقرة: ١١٥.
٢ـ الواقعة: ٨٥.
٣ـ الحديد: ٣.

الساحقة من أهل العرفان والتصوف سلستها إليه ـ مصدر لاستلهام المعارف والمعنويات وسنشير إلىٰ موضعين منها:

فقد ورد في الخطبة ٢١٩ من نهج البلاغة: (إن الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة، وتبصر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله عزت آلاؤه في البرهة وفي أزمان الفترات، عباد ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم).

وجاء في الخطبة ٢١٧ في وصف السالك إلىٰ الله تعالى: (قد أحيا عقله وأمات نفسه، حتى دقّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لا مِعٌ كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبل، وتدافعته الأبواب إلىٰ باب السلامة، ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة، بما استعمل قلبه، وأرضى ربّه).

كما ان الادعية الإسلامية ـ على الخصوص الشيعية منها ـ تحتوي كنوزاً كبيرة من المعارف، من قبيل: دعاء كميل، وأبي حمزة الثمالي، والمناجاة الشعبانية، وأدعية الصحيفة السجادية.

فمع كل هذه الثروة الهائلة هل هناك حاجة للبحث عن مصادر اُخرى خارج الإسلام؟!

ان نظير هذه المسألة نراه في الحركة الانتقادية والمعارضة التي قادها أبو ذر الغفاري ضد طغاة عصره وما كانوا عليه من ممارسة الظلم والجور وتبذير الأموال واكتنازها، مما اضطرهم إلىٰ نفيه وتعذيبه والتضييق عليه حتى فارق الحياة وحيداً غريباً في منفاه، فأثار بعض المستشرقين سؤالاً حول من كان وراء تحريك أبي ذر، وحاول أن يجد لذلك سبباً من خارج العالم الإسلامي، الأمر الذي استغربه الأديب والكاتب المسيحي جورج جرداق، فقال في كتابه: (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية): (راحوا يسألون الساقية الناضبة البعيدة عن مصدر الغيث، ولم يسألوا البحر المحيط القريب!).

فهل كان بإمكان أبي ذر أن يستلهم الجهاد ضد الظلم من مصدر آخر غير

ان تكون مادّة صالحة لأن يستلهم منها المسلمون هذه المعاني والحقائق السامية، فلو فرض ان العرفاء بالمعنى المصطلح لم يتمكنوا من الاستفادة منها بشكل صحيح، فهناك من يمكنه الاستفادة منها.

هذا مضافاً إلىٰ ان الروايات والخطب والأدعية والمحاججات الإسلامية وتراجم الشخصيات الكبيرة التي ترعرعت في مهد الإسلام دليل على ان ما كان واقعاً في صدر الإسلام ليس مجرد الزهد الفارغ والعبادة التي لا يرتجى منها سوى نيل الثواب والمكافأة.

فقد احتوت الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات على معانٍ سامية ورفيعة، وتحدثت تراجم الشخصيات التي عاشت في الصدر الأوّل من الإسلام عن مجموعة من المعاني التي تحتوي على الحب والإرادة الروحية والبصائر القلبية والإكتواء بنار الوله الروحي، فقد ورد في الكافي: (إن رسول الله ﷺ صلى بالناس الصبح، فنظر إلىٰ شاب في المسجد وهو يخفق برأسه مصفرّاً لونه، قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله ﷺ: (كيف أصبحت يافلان؟ قال: أصبحت يارسول الله موقناً، فعجب رسول الله ﷺ وقال: ان لكل يقين حقيقة فما هي حقيقة يقينك؟ فقال: ان يقيني يارسول الله هو الذي أحزنني وأسهر ليلي وأظمأ هواجري، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها، حتى كأني أنظر إلىٰ عرش ربي وقد نُصب للحساب وحشر الخلائق لذلك وأنا فيهم، وكأني أنظر إلىٰ أهل الجنة يتنعمون في الجنة ويتعارفون، وعلى الأرائك متكئون، وكأني أنظر إلىٰ أهل النار وهم فيها معذبون مصطرخون، وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي. فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: هذا عبد نور الله قلبه بالإيمان، ثم قال له: إلزم ما أنت عليه. فقال: الشاب: أُدع الله لي يارسول الله أن أُرزق الشهادة معك، فدعا له رسول الله ﷺ فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر)[1].

كما ان كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ـ الذي تُنهي الأكثرية

١ـ الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب حقيقة الإيمان واليقين، الحديث: ٢.

وقال أيضاً: (إن أُصول الوحدة في التصوف موجودة في القرآن أكثر من أي موضع آخر، وقد جاء في الحديث القدسي: لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها).

وكما ذكرنا مراراً فاننا لا نروم البحث عن مدى الاستفادة الصحيحة التي استفادها المتصوفة والعرفاء في استلهام الدروس والعبر من النصوص الإسلامية، وإنما نبحث فقط في منشأ هذا الاستلهام، فهل هو المصادر الإسلامية أو مصادر أُخرى خارجة عنه؟

الإسلام؟! فأي مصدر غير الإسلام يمكنه أن يلهم أبا ذر الثورة على جبابرة وطغاة مثل معاوية؟!

وهذا ما نشاهده أيضاً في موضوع العرفان، اذ يسعى المستشرقون إلىٰ ان يبحثوا عن مصدر إلهام للمعنويات العرفانية من خارج الإسلام، غافلين عن هذا البحر العظيم، فهل بالامكان أن نغفل عن جميع هذه المصادر أعم من القرآن والسنة والخطب والاحتجاجات والأدعية والسِّير، لتصحيح رأي بعض المستشرقين وأتباعهم؟! ولحسن الحظ فقد اعترف في الآونة الأخيرة أشخاص من قبيل (نيكلسون) الانجليزي و(ماسنيون) الفرنسي ـ اللذين درسا العرفان الإسلامي بشكل واسع وحضيا بثقة الجميع ـ بان المصدر الأساسي للعرفان هو القرآن والسنة.

قال نيكلسون: (يقول القرآن: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[1] و﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْأَخِرُ ﴾[2] و﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3] و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[4] و﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[5] و﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[6] و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[7] و﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾[8]. فلا مناص لنا من القول بأن جذور التصوف كامنة في هذه الآيات، فلم يعتبر الصوفيون الأوائل القرآن مجرد كلمات الله، بل يرونه وسيلة تقرب اليه أيضاً. فانهم يسعون ـ من خلال العبادة والتعمق في آيات القرآن المختلفة خاصة تلك التي تتحدث حول (المعراج) ـ إلىٰ إيجاد الحالة الصوفية لرسول الله ﷺ في أنفسهم)[9].

١ـ النور: ٣٥
٢- الحديد ٣
٣ـ الحشر: ٢٣
٤ـ الرحمن: ٢٦
٥ـ الحجر: ٢٩
٦ـ ق: ١٦
٧ـ البقرة: ١١٥
٨ـ النور: ٤٠
٩ـ كتاب (ميراث إسلام) آراء المستشرقين حول الإسلام، ص ٨٤

سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ.

وقد ذكر أبو القاسم القشيري ـ وهو من مشاهير العرفاء والصوفية ـ أن هذه التسمية قد ظهرت قبل عام ٢٠٠ هـ، وقال نيكلسون: (لقد ظهرت هذه التسمية في أواخر القرن الهجري الثاني)، والذي يبدو من رواية موجودة في كتاب المعيشة من الكافي ان هناك جماعة معاصرة للإمام الصادقعليه السلام كسفيان الثوري وجماعة أُخرى ـ أي في النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني ـ تعرف بهذهِ التسمية.

فإذا كان ابو هاشم الكوفي هو أول من عُرف بهذهِ التسمية وكان استاذ سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ تكون هذه التسمية قد اشتهرت في النصف الأوّل من القرن الثاني وليس في نهايته (كما ذهب اليه نيكلسون وغيره)، ويبدو أنه لا خلاف في ان وجه اشتهار الصوفية بهذه التسمية هو لبسهم الثياب والمدارع الصوفية، فإنهم لاعراضهم عن الدنيا كانوا يجتنبون لبس الثياب الناعمة، ويرتدون الثياب الخشنة خاصة المتخذة من الصوف.

كما اننا نجهل التارخ الدقيق الذي أطلقت فيه هذه الجماعة على نفسها تسمية (العرفاء) إلّا ان القدر المتيقن والذي يظهر من كلمات السري السقطي[1] (ت: ٢٤٣ هـ) أن هذه التسمية شاعت في القرن الهجري الثالث، إلّا ان ابا نصر السراج الطوسي ذكر في كتاب (اللُّمع) ـ وهو من النصوص المعتبرة في العرفان والتصوف ـ كلاماً لسفيان الثوري يلوح منه ان هذه التسمية قد ظهرت في حوالي النصف الأوّل من القرن الثاني[2].

وعلى أي حال ففي القرن الهجري الأوّل لم تكن هناك جماعة باسم الصوفية، وانما ظهرت هذه التسمية في القرن الثاني، والذي يبدو أن تكتّل جماعة حول نفسها تحت هذه التسمية قد حصل في هذا القرن أيضاً، وليس في القرن الثالث كما ذهب اليه بعض[3].

١ـ تذكرة الأولياء، للشيخ عطّار.

٢ـ اللُّمع، ص ٤٢٧

٣ـ الدكتور غني، تاريخ التصوف في الإسلام.

الدرس الرابع

نبذة تاريخية (١)

ان المعارف الإسلامية الأصيلة، وسيرة أئـمة الإسـلام الزاخـرة بـالمعنويات والاشعاعات الروحانية ـ التي كانت مصادر إلهام لكثير من المعنويات العميقة في العالم الإسلامي ـ لا تنحصر بما يصطلح عليه بالعرفان أو التصوف، إلّا اننا نـقصر البحث على ما يسمى بالعرفان والتصوف دون أن نتعرض إلىٰ ما سواهما، وبديهي ان اختصار هذه الدروس لا يجيز لنا الخوض في النقد والتحقيق، ولذا سوف نكتفي بعرض المنعطفات التي واجهت العرفان والتصوف، ابتداءً من صـدر الإسـلام إلىٰ القرن الهجري العاشر، ثم نتعرض ـ بالمقدار الذي تسمح لنا به هذه الدروس ـ إلىٰ مسائل العرفان، لنختم الكلام بدراسة جذورها وتحليلها علمياً.

ان المتسالم عيه عدم وجود جماعة بـاسم العـرفاء او المـتصوفة فـي صـدر الإسلام والقرن الهجري الأوّل، فقد ظهر التصوف في القرن الهجري الثاني، وقيل: إن أول من اشتهر بهذهِ التسمية (أبو هاشم الصوفي الكوفي) الذي كان يعيش في القرن الثاني، وهو أول من أقام للعباد والزهاد من المسلمين صومعة في الرملة من بـلاد فلسطين كي يتعبدوا فيها[١]، ولم يضبط لنا التاريخ وفاة أبي هاشم، إلّا أنه كان استاذ

١ـ تاريخ التصوف في الإسلام، تأليف الدكتور قاسم غني، ص ١٩. وقد ذكر في ص ٤٤ من هذا الكتاب نقلاً عن كتاب (الصوفية والفقراء) لابن تيمية: ان اول من بنى صومعة صغيرة للصوفية بعض أتباع عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصري، فإذا كان أبو هاشم من أتباع عبد الواحد، لا يكون هناك تعارض بين النقلين.

ثم ان العرفاء أنفسهم يرجعون بعض سلاسل الطريقة إلىٰ الحسن البصري، ومنه إلىٰ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، من قبيل سلسلة مشايخ أبي سعيد أبي الخير[1]، كما يوصل ابن النديم في (الفهرست) في الفن الخامس من المقالة الخامسة سلسلة أبي محمد جعفر الخلدي إلىٰ الحسن البصري أيضاً، وقال: ان الحسن البصري قد أدرك سبعين شخصاً من أصحاب بدر.

ويبدو من بعض الحكايات المنقولة ان الحسن البصري كان من الناحية العملية واحداً من الذين اشتهروا فيما بعد بالمتصوفة، وسننقل بعضاً من تلك الحكايات في محلها، هذا وان للحسن البصري جذوراً ايرانية.

٢ ـ مالك بن دينار (ت: ١٣١ هـ)، من أهالي البصرة، وقد أفرط في الزهد والإعراض عن الدنيا، وقد وردت عنه بعض الحكايات في هذا الخصوص.

٣ ـ ابراهيم بن الأدهم: من أهالي بلخ، وله قصة معروفة تشبه قصة (بوذا)، إذ قيل: إنه كان في بداية أمره سلطان بلخ، ثم وقعت بعض الحوادث التي أدت إلىٰ توبته وانخراطه في سلك التصوف، وقد أفرد له العرفاء مكانة مرموقة، وله في المثنوي قصة ممتعة، وكانت وفاته في حوالي عام ١٦١ هـ.

٤ ـ رابعة العدوية: وهي اما مصرية واما بصرية، وكانت من أعاجيب الدهر، وانما سميت بـ(رابعة) لانها ولدت بعد ثلاث بنات. وهي غير رابعة الشامية العارفة التي عاشت في القرن التاسع وعاصرت الجامي، وان لرابعة العدوية حالات عجيبة وكلمات عميقة وأشعاراً هي قمّة في العرفان، وتنقل عنها قصة ممتعة بشأن عيادة الحسن البصري ومالك بن دينار وشخص آخرٍ لها، وقد كانت وفاتها حوالي سنة ١٣٥ أو سنة ١٣٦ هـ، وقال بعض: إن وفاتها كانت في سنة ١٨٠ أو ١٨٥ هـ.

٥ ـ أبو هاشم الصوفي الكوفي: من أهالي الشام، فقد ولد وعاش فيها، إلّا ان تاريخ وفاته مجهول، والقدر المتيقن انه كان استاذاً لسفيان الثوري (ت: ١٦١ هـ) ويبدو انه أول شخص اطلقت عليه تسمية (الصوفي)، قال سفيان: لولا أبو هاشم لما

١ـ تاريخ التصوف في الإسلام ص ٤٦٢، نقلاً عن كتاب (أحوال وأقوال أبي سعيد أبي الخير).

إلّا ان عدم وجود جماعة في القرن الهجري الأوّل تحمل هذه التسمية لا يعني ان خيار الصحابة كانوا مجرد زهّاد وعبّاد وبنفس الدرجة من الإيمان الساذج الذي يعوزه بريق الحياة المعنوية ـ وهو ما يتشدق به الغربيون وأذنابهم عادة ـ بل هناك من الصحابة من يتمتع بحياة معنوية قوية، وهناك اختلاف في مستوى الإيمان ودرجاته بين الصحابة، فان سلمان وأبا ذر لم يكونا بدرجة واحدة من الإيمان، وقد ورد هذا المعنى في أحاديث كثيرة منها: (لو علم ابو ذر ما في قلب سلمان لقتله)[1].

والآن ندخل في تفاصيل طبقات العرفاء والمتصوفة من القرن الثاني إلىٰ العاشر.

عرفاء القرن الثاني:

١ ـ الحسن البصري: فكما ان الكلام يبدأ من الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ)، فإنّ العرفان المصطلح يبدأ منه أيضاً.

ولد الحسن البصري عام ٢٢ هـ، وعمّر إلىٰ ثمان وثمانين سنة، وقد أمضى أكثر حياته في القرن الهجري الأوّل.

وطبعاً لم يشتهر الحسن البصري بكونه صوفياً، ولكنه عُدّ من الصوفية لأنّه صنّف كتاباً تحت عنوان (رعاية حقوق الله) يمكن عدّه أول كتب الصوفية، وان نسخة هذا الكتاب الوحيدة موجودة في جامعة (اوكسفورد) ويدعي نيكلسون: (ان أول مسلم كتب في طريقة الحياة الصوفية الحقيقية هو الحسن البصري، ثم سار المتأخرون على نفس الطريق في بيان اسس التصوف للوصول إلىٰ المقامات العالية، ابتداءً من التوبة حتى تليها مجموعة من الأعمال الأُخرى التي لا بد من العمل بها على التوالي للارتقاء إلىٰ المقام الأعلى)[2].

١ـ سفينة البحار، للمحدث القمي، مادة (سَلَمَ)

٢ـ ميراث اسلام ص ١٥، وأيضاً راجع محاضرات الدكتور عبد الرحمن بدوي في كلية الالهيات والمعارف الإسلامية في السنوات الدراسية ٥٢ ـ ٥٣، والملفت للانتباه ان الكثير من كلمات نهج البلاغة موجودة في تلك الرسالة، هذا وان بعض الصوفية يرجعون سلسلتهم إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام عن طريق الحسن البصري، وهو أمرٌ جدير بالدراسة والتحقيق.

كان لبايزيد بعض الشطحات التي أدت إلىٰ تكفيره، بينما يراه العرفاء من أصحاب (السُكْر)، أي انما صدرت منه تلك الشطحات حال الانجذاب والفناء في ذات الله، وقد ادعى بعض انه كان ساقياً في بيت الإمام الصادقعليه السلام، إلّا أن التاريخ يكذّب هذا الإدعاء، لأن بايزيد لم يدرك الإمام الصادقعليه السلام.

٢ ـ بشر الحافي: من أهالي بغداد، وأجداده من أهالي (مرو)، وكان في بداية أمره من أهل الفسق والفجور، ثم هداه الله إلىٰ التوبة، وقد نقل العلّامة الحلّي في (منهاج الكرامة) ان توبته كانت على يد الإمام موسى بن جعفرعليه السلام، وقد عرف بـ(الحافي) لصدور التوبة منه حال كونه حافياً، وذكر بعض سبباً آخر لهذهِ التسمية، وكانت وفاته في سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ هـ.

٣ ـ السري السقطي، من أهالي بغداد، ولا نعرف مردّ جذوره، وهو صديق لبشر الحافي، وقد كان عطوفاً محبّاً للعباد، يؤثرهم على نفسه، وقد ذكر ابن خلكان في (وفيات الأعيان) ان السري قال: استغفرت الله ثلاثين سنة من قولي (الحمد لله)، فقيل له: وكيف ذلك؟ فقال: اندلعت النار في السوق ذات ليلة فخرجت أسأل عن دكاني فقيل: ان النار لم تمسه، فقلت: (الحمد لله) ثم انتبهت إلىٰ ان كلامي هذا كان ناشئاً من أنانيتي وعدم اهتمامي بامور المسلمين، فأخذت بالاستغفار من ذلك الحين.

وكان السري تلميذاً وتابعاً لـ(معروف الكرخي) واستاذاً لابن اخته (جنيد البغدادي)، وله كلمات كثيرة في التوحيد والحب الالهي وهو الذي قال: (ان العارف كالشمس المشعة على جميع أنحاء الأرض التي تحمل الغثّ والسمين، والماء الذي تحيا به القلوب الظامئة، والقبس الذي يضيء جميع الأمكنة).

وقد توفي السرى عام ٢٤٥ أو ٢٥٠ هـ عن عمر يناهز الثامنة والتسعين.

٤ ـ الحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣ هـ): اصوله بصرية، وهو من أصحاب الجنيد، وقد سمي بـ(المحاسبي) لعمله في أمور المحاسبة والرقابة، وقد كان معاصراً لأحمد بن حنبل الذي كان يخالف الكلام بشدة، فطرده لهذا السبب مما

عرفت دقائق الرياء.

٦ ـ شقيق البلخي: تلميذ ابراهيم الأدهم، وقد ورد في كتاب (ريحانة الأدب) وغيره نقلاً عن كتاب (كشف الغمّة) لعلي بن عيسى الأربلي، و(نور الأبصار) للشبلنجي: انه صادف الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في طريقه إلىٰ مكّة ونقل عنه بعض المقامات والكرامات، وقد كانت وفاته في سنة ١٥٣ أو ١٧٤ أو ١٨٤ هـ.

٧ ـ معروف الكرخي: من أهالي الكرخ في بغداد، والذي يبدو أنه ايراني لان اسم والده (فيروز)، وقد كان من مشاهير العرفاء، وقيل: إن اباه وامه كانا نصرانيين، إلّا أنه أسلم على يد الإمام الرضا عليه السلام، واستفاد من علومه، وان الكثير من سلاسل الطريقة ـ حسب ادعاء العرفاء ـ تنتهي إلىٰ معروف الكرخي، ومنه إلىٰ الإمام الرضا عليه السلام، ومنه إلىٰ من سبقه من الأئمة الأطهار عليهم السلام حتى تصل إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، ولذا فقد عرفت هذه السلسة بـ(سلسلة الذهب)، وهذا ما يدعيه الذهبيون عموماً، وقد كانت وفاة معروف الكرخي في حوالي عام ٢٠٠ أو ٢٠٦ هـ.

٨ ـ الفضيل بن عياض (ت: ١٨٧ هـ): تعود اصوله إلىٰ (مرو) فهو ايراني له جذور عربية، وقيل: إنه كان قاطع طريق في أول أمره وذات يوم تسلق جداراً بقصد السرقة فرأى شخصاً يتهجد في حلكة الليل ويتلو القرآن، فاضطرب لما سمعه من الآيات وتاب من ساعته، وقد نسب إليه كتاب (مصباح الشريعة) الذي قيل: إنه مجموعة من الدروس التي تعلمها من الإمام الصادق عليه السلام، وقد أبدى المحدث المتبحر الحاج المرزا حسين النوري في خاتمة (المستدرك) اعتماده على هذا الكتاب.

عرفاء القرن الثالث:

١ ـ بايزيد البسطامي (طيفور بن عيسى)، (ت: ٢٦١ هـ)، وهو من أكابر العرفاء، تعود اصوله إلىٰ بسطام، وقيل: إنه أول من تحدث صراحة في الفناء في الله والبقاء بالله وقد قال بايزيد: (خرجت من بايزيد كما تخرج الحية من جلدها)، وقد

العرفان الإسلامي وكثرت شطحاته، فكثر اللغط بشأنه واتهم بالكفر وصلب في أيام المقتدر العباسي، كما اتهمه العرفاء بإذاعة أسرارهم وافشائها، ونسبه بعض إلىٰ الشعوذة، إلّا ان العرفاء يبرؤونه من ذلك ويرون أن الكفريات التي تلوح من كلامه وكلام بايزيد إنّما صدرت عنهما حالة السكر والفناء الروحي، ويسميه العرفاء بـ(الشهيد)، وقد أُعدم سنة ٣٠٦ أو ٣٠٩ هـ[١].

١ـ هناك بحث تفصيلي عن الحلاج ذكرناه في مقدمة الطبعة الثامنة لكتابنا (الدوافع نحوالمادية)، واشكلنا فيه على رأي بعض الماديين الذين سعوا إلىٰ ان يعرفوا الحلّاج بوصفه (مادّياً).

جعل الناس يتفرقون عنه.

٥ ـ جنيد البغدادي: تعود أُصوله إلىٰ نهاوند، يدعوه العرفاء والمتصوفة بـ(سيد الطائفة)، على غرار تسمية الفقهاء للشيخ الطوسي بـ(شيخ الطائفة)، وهـو عـارف معتدل لم يتفوه بالشطحات التي تفوه بها غيره بل لم يرتدِ ثياب التصوف وانما كان يلبس زيّ العلماء والفقهاء، فقيل له: هلا لبست ثياب المتصوفة مجاراة للأصحاب؟ فقال: (لو علمت ان للثياب فائدة لاتخذت رداءً من الحديد الملتهب، إلّا أنه ليس الاعتبار بالخرقة وانما الاعتبار بالحرقة)، وقد كان جنيد ابن أخت السرّي السقطي وتلميذه، كما كان تلميذا للحارث المحاسبي، وقيل: إن وفاته كانت في سنة ٢٩٧ هـ عن عمر يناهز التسعين.

٦ ـ ذو النون المصري، من أهالي مصر، وقد درس الفقه عند الفقيه المعروف (مالك بن أنس)، وقد سمّاه الجامي بـ(رئيس الصوفية)، وهو أول من استخدم الرموز في بيان المصطلحات الصوفية حـتى لايـفهمها إلّا الخـاصة فـغدت رمـوزه هـي المتداولة، وأخذت المعاني العرفانية تذكر عن طريق الأشعار الغـزلية والتـعبيرات الرمزية، ويرى بعض ان ذا النون قد أدخل الكثير من تعاليم الفلسفة الافـلاطونية الجديدة في العرفان والتصوف[١]، وقد كانت وفاة ذي النون بين السنوات من ٢٤٠ إلىٰ ٢٥٠ هـ.

٧ ـ سهل بن عبد الله التستري، من أكابر العرفاء والمتصوفة، تعود اصوله إلىٰ شوشتر، وقد نسبت مجموعة من العرفاء ـ اتخذت من مجاهدة النفس أصلاً لها ـ اليه فعرفت بـ(السهلية)، التقى ذا النون المصري في مكّة المكرمة، وقد كانت وفاته في عام ٢٨٣ أو ٢٩٣هـ[٢].

٨ ـ حسين بن منصور الحلّاج، من أهالي البيضاء الواقعة بالقرب من مـدينة (شيراز) إلّا انه عاش في العراق وترعرع هناك، وقد أثار الحلاج لغطاً كـبيراً فـي

١ـ تاريخ التصوف في الإسلام، ص ٥٥.
٢ـ طبقات الصوفية، لابي عبد الرحمن شلمي، ص ٢٠٦.

الضريح الواقع في نهاية شارع مشهد والمعروف بقبر (پير پالان دوز[1]) هو قبر أبي نصر السراج.

٤ ـ أبو الفضل السرخسي: (ت: ٣٦٩ هـ)، وهو ابن اخت ابي علي الرودباري، ويعد من عرفاء الشام.

٥ ـ أبو طالب المكّي: (ت: ٣٨٥ أو ٣٨٦ هـ)، اشتهر من خلال كتابه (قوت القلوب) الذي صنّفه في العرفان والتصوف، تعود اصوله إلىٰ بلاد الجبل من ايران، إلّا انه اشتهر بـ(المكّي) لمكان سكنه في مكّة المكرمة.

عرفاء القرن الخامس:

١ ـ الشيخ ابو الحسن الخرقاني: (ت: ٤٢٥ هـ)، وهو من مشاهير العرفاء، تُروى عنه قصص عجيبة، منها انه كان يزور قبر (بايزيد البسطامي) فيحدثه ويحل له اشكالاته، وقد ذكره المولوي في (المثنوي) كثيراً وصرح بحبه له وتأثره به، وقيل: إنه التقى أبا علي بن سينا الفيلسوف المعروف، وابا سعيد ابا الخير العارف الشهير.

٢ ـ ابو سعيد ابو الخير النيشابوري (ت: ٤٤٠ هـ)، وهو من أشهر العرفاء وأكثرهم حيوية، نظم رباعيات شعرية بديعة، وله أقوال عرفانية صاغها في قالب نثري مسجع جميل، وقد التقى به ابو علي بن سينا في مجلس وعظه وكان يتحدث في ضرورة العمل وما للطاعة والمعصية من الآثار، فكتب له ابو علي بن سينا أبياتاً شعرية مفادها: اننا لا نرجو إلّا رحمة الله التي يستوي فيها العامل وغيره[2]، فأجابه ابو سعيد على البداهة بنفس الوزن والقافية مامعناه: لا تعوّل على يوم لا يستوي فيه العامل والمقصر.

٣ ـ ابو علي الدقّاق النيشابوري: (ت: ٤٠٥ أو ٤١٢ هـ)، يعدّ جامعاً للشريعة

١ـ ذلك ان (پالان دوز) يعني صانع السروج، فهو منسجم مع لقب ابي نصر.
٢ـ نامه دانشوران، في ذيل الحديث عن ابي علي بن سينا.

الدرس الخامس والسادس

نبذة تاريخية (٢)

عرفاء القرن الرابع:

١ ـ أبو بكر الشبلي: وهو من مشاهير العرفاء، وقد درس عند جنيد البغدادي، وكان معاصراً للحلاج، وتعود اصوله إلىٰ خراسان، نقلت عنه كتب التراجم، ومنها كتاب (روضات الجنات) أشعاراً وكلمات عرفانية كثيرة، وقد ذكر الخواجة عبد الله الأنصاري ان ذا النون المصري هو أوّل من تكلم بالرموز والإشارات، ثم تلاه الجنيد فاعطى هذا العلم نظماً وترتيباً وألّف فيه كتباً، حتى جاء دور الشبلي ورفعه فوق المنابر، وكانت وفاة الشبلي بين السنوات ٣٣٤ إلىٰ ٣٤٤ هـ عن عمرٍ يناهز السابعة والثمانين عاماً.

٢ ـ أبو علي الرودباري: (ت: ٣٢٢ هـ)، ينتهي نسبه إلىٰ (انوشيروان) الشاه الساساني المعروف، وقد لازم الجنيد ودرس الفقه عند ابي العباس بن شريح، والأدب عند ثعلب. وقيل: إنه جمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة.

٣ ـ ابو نصر السراج الطوسي: (ت: ٣٧٨ هـ)، صاحب كتاب (اللُّمع) المعروف، وهو من النصوص القديمة والاصلية والمعتبرة في العرفان والتصوف، وقد درس عند الكثير من مشايخ الطريقة بشكل مباشر أو غير مباشر، ويدعي بعض أن

عرفاء القرن السادس:

١ ـ عين القضاة الهمداني: من أكثر العرفاء حماسة، وكان من أتباع أحمد الغزالي الأخ الأصغر لمحمد الغزالي الذي هو من العرفاء أيضاً. ولعين القضاة كتب كثيرة، وله أشعار زاخرة بالمعاني لايخلو بعضها من الشطحات التي كفِّر بسببها ثم قتلوه وأحرقوه وذرّوه، وقد تمّ قتله ما بين الأعوام ٥٢٥ و٥٣٥ هـ.

٢ ـ السنائي الغزنوي الشاعر المعروف، توفي في النصف الأوّل من القرن السادس للهجرة، وأشعاره مفعمة بالعرفان العميق، وقد ذكر المولوي أقواله في المثنوي وقام بشرحها.

٣ ـ أحمد الجامي، توفي حوالي سنة ٥٣٦ هـ، وهو من مشاهير العرفاء والمتصوفة، له أبيات شعرية في الخوف والرجاء، وقبره مشهور في (تربت جام) على الحدود بين ايران وافغانستان.

٤ ـ عبد القادر الجيلاني، توفي عام ٥٦٠ أو ٥٦١ هـ، وقد ولد في شمال ايران إلّا أنه نشأ وترعرع في بغداد ودفن فيها، ويرى بعض انه من أهالي (جيل) في بغداد، وليس (جيلان) الايرانية، وهو من الشخصيات الاسلامية الصاخبة، تنسب اليه السلسلة القادرية من السلاسل الصوفية، وقبره مشهود في بغداد وينتهي نسبه إلىٰ الإمام الحسن عليه السلام.

٥ ـ الشيخ روزبهان البقلي الشيرازي المعروف بـ(الشيخ الشطاح) لكثرة شطحاته، توفي عام ٦٠٦ هـ، وقد قام المستشرقون في الآونة الأخيرة بطبع بعض مؤلفاته.

عرفاء القرن السابع:

ظهر في هذا القرن كثير من العرفاء المرموقين نذكر عدداً منهم على ترتيب تاريخ وفاتهم:

١ ـ الشيخ نجم الدين كبرى الخوارزمي: وهو من أكابر العرفاء ومشاهيرهم،

والطريقة، وكان مفسراً للقرآن وواعظاً، وقد لقب بـ(الشيخ البكّاء) لكثرة بكائه في مناجاته.

٤ ـ أبو علي بن عثمان الهجويري الغزنوي: (ت: ٤٧٠ هـ)، صاحب كتاب (كشف المحجوب) وهو من الكتب المشهورة، وقد طبع مؤخراً.

٥ ـ الخواجة عبد الله الأنصاري: (ت: ٤١٨ هـ) وهو عربي ينحدر من سلالة أبي أيوب الأنصاري الصحابي المعروف، وهو من أعبد العرفاء وأوسعهم شهرة، له كلمات قصار ومناجيات ورباعيات شعرية بديعة، كانت سبباً في اتساع شهرته وشيوع صيته، ومن كلماته انه قال: (إذا كنت في صباك وضيعاً، وفي شبابك طائشاً، وفي شيخوختك عاجزاً، فمتى تعبد الله؟!)، ومن كلماته أيضاً: (تقبيح القبح دناءة، وتجميل الجميل حماقة، واما عملي فهو تجميل القبيح)، ولد الخواجة عبد الله في هراة، وتوفي ودفن فيها، ومن هنا عرف بـ(شيخ هراة)، وللخواجة كتب كثيرة أشهرها (منازل السائرين) وهو من الكتب الدراسية في السير والسلوك ومن أعمق الكتب العرفانية، وقد كتب عليه العلماء شروحاً كثيرة.

٦ ـ الإمام أبو حامد محمد الغزالي الطوسي: (ت: ٥٠٥ هـ)، وهو من أشهر علماء الإسلام، وقد بلغت شهرته شرق العالم وغربه، وكان جامعاً للمعقول والمنقول، تولى منصب رئاسة جامع النظّامية في بغداد، وهو من اسمى المناصب الروحية آنذاك، إلّا انه لم يجد فيما تعلمه والمنصب الذي حازه إشباعاً لرغبته الروحية، فاحتجب عن الانظار وشرع بتهذيب نفسه وبقي على ذلك عشر سنوات في بيت المقدس، وفي تلك المدّة اتجه إلىٰ العرفان والتصوف، فلم يتقبل أي منصب إلىٰ آخر حياته، ألف كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) بعد تلك المرحلة من الرياضة الروحية، وكانت وفاته في (طوس) موطنه الأصلي.

بشرحه منهم: (عبد الرحمن الجامي) وهو من مشاهير عرفاء القرن التاسع للهجرة.

وبإمكاننا مقارنة أشعار ابن الفارض العرفانية بأشعار حافظ الشيرازي، وقد طلب منه محيي الدين بن عربي ان يكتب شرحاً على أشعاره، فأجابه: (إن كتابك «الفتوحات المكّية» هو شرح له).

وقد كان لابن الفارض حالات عرفانية، فقد كان في غالب أمرهِ في حالة هيام وانجذاب، وقد نظم كثيراً من أشعاره وهو في تلك الحالة.

٥ ـ محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي: (ت: ٦٣٨ هـ)، ولد في الأندلس، وينتهي نسبه إلىٰ حاتم الطائي، والذي يبدو أنه أمضى أكثر حياته في مكّة والشام، وهو من تلاميذ الشيخ أبي مدين المغربي الأندلسي من عرفاء القرن السادس، تنتهي سلسلته في الطريقة بواسطة واحدة الىٰ الشيخ عبد القادر الجيلاني المتقدم ذكره.

ولا شك في أن محيي الدين الذي اشتهر بـ(ابن عربي) من أكبر العرفاء في الإسلام، فلم يبلغ شأوه أحد ممن سبقه أو جاء بعده، ولذلك لقّب أيضاً بـ(الشيخ الأكبر).

لقد تكامل العرفان الاسلامي منذ بدايته عبر القرون بشكل تدريجي، فقد ظهر في كل قرنٍ ـ كما أشرنا ـ عرفاء كبار كان لهم الأثر في هذا التكامل التدريجي للعرفان، حتى ظهر ابن عربي في القرن السابع، فاحدث قفزة كبيرة في العرفان بلغ به إلىٰ قمّة الكمال وادخله مرحلة جديدة لم يسبق لها مثيل.

كما أسس ابن عربي القسم الثاني من العرفان أي شطره العلمي والنظري والفلسفي.

هذا وقد عاش جميع العرفاء ممن جاء بعد ابن عربي على فتات مائدته، ومضافاً إلىٰ ذلك فقد كان ابن عربي أُعجوبة زمانه حتى تضاربت الآراء فيه، فرفعه بعض إلىٰ درجات الأولياء الكاملين ووجده قطباً من الأقطاب، بينما خفضه آخرون وهبطوا به إلىٰ حضيض التكفير ونعتوه بالقاب من قبيل (مميت الدين) و(ماحي

واليه تنتهي أغلب السلاسل العرفانية، وكان تلميذاً وتابعاً للشيخ روزبهان البقلي الشيرازي وصهره أيضاً، كما درس عنده كثير من التلاميذ، منهم (بهاء الدين الوَلَد) والد مولانا المولوي الرومي، وكان يعيش في خوارزم، وقد عاصر هجمة المغول، وحينما عزم المغول على الهجوم كتبوا له كتاباً بالامان والسماح له بالخروج مع ذويه من المدينة طلباً للنجاة، إلّا انه قال في جوابهم: (لقد عشت مع أهل هذه المدينة في رخاء فلا أتركهم في الشدة) ولبس لامة حربه وقاتل مع الناس حتى استشهد، وقد حدث ذلك سنة ٦١٦ هـ.

٢ ـ الشيخ فريد الدين العطّار: من أكابر العرفاء ومبرزيهم، له مؤلفات نثرية وشعرية، يعدّ كتابه (تذكرة الأولياء) من المصادر التي اهتم المستشرقون بها كثيراً، وقد شرح فيه سيرة العرفاء والمتصوفة، وقد بدأه بالإمام الصادق عليه السلام وختمه بالإمام الباقر عليه السلام. كما ان كتابه (منطق الطير) من أروع الكتب العرفانية، وقد درس عند الشيخ مجد الدين البغدادي من أتباع وتلامذة الشيخ نجم الدين كبرى الخوارزمي، كما أدرك قطب الدين حيدر الذي كان من مشايخ ذلك العصر ومدفنه في (تربت حيدرية)، واليه تنسب هذه المدينة، وقد كانت وفاة العطار مقارنة لفتنة المغول وقيل: إن مقتله كان على يد المغول في حوالي عام ٦٢٦ إلىٰ ٦٢٨ هـ.

٣ ـ الشيخ شهاب الدين السهروردي الزنجاني: توفي حوالي سنة ٦٣٢ هـ، له كتاب (عوارف المعارف) وهو من المصادر القيّمة في العرفان والتصوف، ينتهي نسبه إلىٰ أبي بكر، وقيل: إنه كان يحج ويزور قبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مرّة في كل عام، وقد صحب عبد القادر الجيلاني وتحدث معه، كما كان الشيخ سعدي الشيرازي وكمال الدين اسماعيل الاصفهاني وهما من الشعراء المعروفين، من أتباعه، وهو غير الشيخ شهاب الدين السهروردي الفيلسوف المقتول، والمعروف بشيخ الإشراق الذي قُتل في حلب حوالي سنة ٥٨١ أو ٥٩٠ هـ.

٤ ـ ابن الفارض المصري: (ت: ٦٣٢ هـ)، يعدّ من العرفاء المبرزين، له أشعار عرفانية عربية هي غاية في الكمال والرقّة، وقد طبع ديوانه مراراً وقام الفضلاء

كانت وفاة القونوي سنة ٦٧٢ هـ (وهي السنة التي توفي فيها المولوي والخواجة نصير الدين الطوسي) أو سنة ٦٧٣ هـ.

٧ ـ مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي: (ت: ٦٧٢ هـ)، اشتهر بالمولوي وهو من أكبر عرفاء الإسلام ومن عباقرة العالم، ينتهي نسبه إلىٰ أبي بكر، وان كتاب (المثنوي) بحر من العرفان والحكمة ويشتمل على طرائف دقيقة في المعرفة الروحية والاجتماعية والعرفانية، كما انه يصنّف في عداد شعراء الطبقة الأُولى في ايران.

وموطنه الاصلي هو مدينة (بلخ) إلّا انه تركها في صغره برفقة ابيه متوجهاً نحو مكّة المكرمة لزيارة بيت الله الحرام، فالتقيا الشيخ فريد الدين العطار في نيشابور، ولدى عودتهما من مكّة توجها نحو قونية فأقام المولوي فيها، وكان في بداية أمره عالماً كسائر العلماء يمارس التدريس ويحضى باحترام الناس حتى صادف شمس التبريزي العارف الشهير فانبهر به وتخلى عن كل شيء وانقطع اليه، حتى سمّى ديوانه في الغزل باسم شمس وقد ذكره في المثنوي مراراً.

٨ ـ فخر الدين العراقي الهمداني: (ت: ٦٨٨ هـ)، وهو شاعر معروف، كان تلميذاً لصدر الدين القونوي، وتابعاً لشهاب الدين السهروردي آنف الذكر.

عرفاء القرن الثامن:

١ ـ علاء الدولة السمناني: (ت: ٧٣٦ هـ)، شغل في بداية أمره منصب إدارة الديوان، ثم تخلى عنه وانخرط في سلك العرفاء، وأنفق جميع ثروته في سبيل الله، صنّف كتباً كثيرة، وله آراء خاصة في العرفان النظري مذكورة في امهات الكتب العرفانية، ومن أتباعه الخواجوي الكرماني الشاعر الشهير الذي مدحه في شعره أيضاً.

٢ ـ عبد الرزاق الكاشاني (ت: ٧٣٥ هـ)، وهو من المحققين والعرفاء في عصره، قام بشرح كتاب (الفصوص) لابن عربي، و(منازل السائرين) للخواجة عبد

الدين).

وقد كان صدر المتألهين الفيلسوف الكبير ونابغة الإسلام العظيم يجلّه ويحترمه كثيراً ويفضله على الفارابي وابن سينا.

وقد بلغت مؤلفات محيي الدين أكثر من مئتي كتاب، وقد تم طبع الكثير منها، وربما طبعت جميع كتبه الموجودة نسخها والتي يبلغ عددها حوالي ثلاثين كتاباً، أهمها (الفتوحات المكّية) وهو كتاب كبير جدّاً، بل هو في الواقع دائرة معارف في العرفان، وكتاب (فصوص الحكم) وهو برغم صغر حجمه من أدقّ النصوص العرفانية وأعمقها، وقد كتبت عليه شروح كثيرة، وربما لم يفهمه سوى شخص أو شخصين في كل عصر.

توفي محيي الدين بن عربي في دمشق، ودفن فيها وقبره الآن مشهود.

٦ ـ صدر الدين محمد القونوي: من أهالي قونية في تركيا، وكان تلميذاً وتابعاً لمحيي الدين بن عربي وابناً لزوجته، وكان معاصراً للخواجة نصير الدين الطوسي والمولوي الرومي، وكان الخواجة يجلّه كثيراً، وقد بادله بعض الرسائل، كما كانت علاقته بالمولوي في قونية وطيدة وحميمة، فكان القونوي يأمُّ الجماعة فيأتم المولوي به، ويبدو ـ كما نقل ـ أن المولوي كان تلميذاً له، وان عرفان ابن عربي الذي انعكس في أقوال المولوي كان بتأثير ما تعلمه من القونوي، وقيل أيضاً: إن المولوي دخل ذات يوم على مجلس القونوي، فأخلى له الأخير مسنده ليجلس عليه، فاعتذر المولوي قائلاً: ماذا سيكون جوابي يوم القيامة إن أنا جلست في مكانك؟ فأزاح القونوي المسند ورماه جانباً، ثم قال: (مالا يصلح لكم لا يصلح لنا أيضاً).

وقد كان القونوي أفضل من شرح آراء وافكار ابن عربي، ولولا شروح القونوي ربما لم يمكن فهم مرادات ابن عربي، وقد انعكست آراء ابن عربي في المثنوي وديوان شمس، كما كانت كتب القونوي من المناهج الدراسية في حقل الفلسفة والعرفان الإسلامي في القرون الستة الأخيرة.

ومن كتب القونوي المعروفة كتاب (مفتاح الغيب) و(النصوص) و(الفكوك)، وقد

لفخر المحققين الحلي الفقيه المعروف، ولا نعرف سنة وفاته بشكل دقيق.

٦ ـ عبد الكريم الجيلي: صاحب كتاب (الإنسان الكامل)، وأول من تناول بحث الإنسان الكامل بشكل نظري هو ابن عربي، ثم فُتحت له صفحة مهمة في العرفان الإسلامي، وقد بحث صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي هذا الباب في فصل مسهب، وحسب معرفتنا لم يكتب العرفاء في هذا المضمار كتاباً مستقلاً سوى شخصين؛ الأوّل: عزيز الدين النسفي من عرفاء النصف الثاني من القرن السابع، والثاني: عبد الكريم الجيلي، وكلا الكتابين مطبوع بهذا العنوان، وقد توفي الجيلي سنة ٨٠٥ هـ عن عمر يناهز الثامنة والثلاثين، ولم نعرف ما إذا كانت نسبته مأخوذة من (الجيل) في بغداد، أو من (جيلان) في شمال ايران.

عرفاء القرن التاسع:

١ ـ شاه نعمة الله الولي: ينتهي نسبه إلىٰ الإمام علي عليه السلام، وهو من مشاهير العرفاء والصوفية، كما ان سلسلته من أشهر السلاسل الصوفية في العصر الحاضر، وان قبره في ماهان من كرمان مزار للصوفية، قيل إنه عمّر خمس وتسعين سنة، وكانت وفاته في سنة ٨٢٠ أو ٨٢٧ أو ٨٣٤ هـ ، وأمضى أكثر عمره في القرن الثامن والتقى بحافظ الشيرازي، وترك أشعاراً كثيرة في العرفان.

٢ ـ صائن الدين علي تُركة الاصفهاني: من محققي العرفاء وكانت له اليد الطولى في العرفان النظري الذي شاده ابن عربي، كما ان كتابه (تمهيد القواعد) الذي طبع مؤخراً شاهد على تبحره في العرفان، واليه يرجع المحققون من بعده.

٣ ـ محمد بن حمزة الفنّاري الرومي: وهو من علماء الدولة العثمانية، وكان رجلاً موسوعياً ألف كتباً كثيرة، وتعود شهرته في العرفان إلىٰ كتابه (مصباح الأُنس) وهو شرح لكتاب (مفتاح الغيب) لصدر الدين القونوي، ويندر ان يقوى شخص على شرح مؤلفات ابن عربي او صدر الدين القونوي إلّا إن الفناري قام بهذا المجهود، وقد أذعن بقيمة هذه الشروح جميع من جاء بعده من محققي العرفاء.

الله الأنصاري، وكلاهما مطبوع وإليهما يرجع المحققون.

وقال صاحب (روضات الجنات) في ذيل حديثه عن الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي: (لقد أثنى الشهيدالثاني على عبد الرزاق الكاشاني ثناءً بليغاً).

وكانت بينه وبين علاء الدولة السمناني آنف الذكر مباحثات ونزاعات حول مسائل العرفان النظري التي جاء بها ابن عربي.

٣ ـ الخواجة حافظ الشيرازي[١]: (ت: ٧٩١ هـ)، ان حافظاً برغم اشتهاره يكتنفه الغموض، والقدر المتيقن انه كان عالماً وعارفاً وحافظاً للقرآن ومفسراً له، وهذا ما أشار اليه مراراً في أشعاره.

وبرغم كثرة ذكره لشيخ الطريقة في شعره، إلّا انه لم يُعرف إلىٰ الآن من هو شيخه واستاذه، ان أشعار حافظ في القمة من العرفان، ولا يدرك دقائق عرفانه إلّا من ندر، ويقرّ جميع من تلاه من العرفاء بفضله واجتيازه المقامات العرفانية على الصعيد العملي، كما قام بعض العظام بكتابة شروح على بعض ابياته، منهم المحقق جلال الدين الدواني الفيلسوف المعروف في القرن التاسع الهجري فقد كتب رسالة في شرح هذا البيت القائل:

(پير ما گفت: خطا برقلم صنع نرفت   آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد)

٤ ـ الشيخ محمود الشبستري: له منظومة عالية المضامين في العرفان باسم (روضة الأسرار) تعد من الكتب العرفانية السامية جدّاً، وتعود شهرته إليها، وقد كُتبت عليها شروح كثيرة، ربما كان أجودها شرح الشيخ محمد اللاهيجي، وهي الآن مطبوعة ومتوفرة، وقد توفي حوالي عام ٧٢٠ هـ.

٥ ـ السيد حيدر الآملي: وهو من محققي العرفاء، له كتاب بعنوان (جامع الأسرار) وهو من الكتب الدقيقة في العرفان النظري الذي شاده ابن عربي، وقد طبع مؤخراً طبعة أنيقة، وكتابه الآخر (نصّ النصوص في شرح الفصوص)، وكان معاصراً

١ـ إن حافظاً من أوسع شعراء اللغة الفارسية جمهوراً، وقد بذل الماديون الانتهازيون جهوداً كبيرة كي يظهروه بوصفه مادياً أو شكاكاً في الأقل، وحاولوا ان يوظفوا شعبيته لصالح أهدافهم المادية، وقد بحثنا في هذا الصدد في مقدمة الطبعة الثامنة من كتابنا (الدوافع نحو المادية) على غرار بحثنا في شخصية (الحلاج).

والفقه والأُصول والمنطق والفلسفة والعرفان، كما ألّف كتباً كثيرة منها: شرح فصوص الحكم لابن عربي، وشرح اللمعات لفخر الدين العراقي، وشرح تائية ابن الفارض، وشرح قصيدة البردة في مدح الرسولﷺ، وشرح ميمية الفرزدق في مدح الإمام علي بن الحسينعليه السلام، واللوائح، والبهارستان الذي هو على نمط الـ(گلستان) للشاعر سعدي الشيرازي، ونفحات الأُنس في بيان سيرة العرفاء.

وقد كان الجامي من اتباع طريقة بهاء الدين النقشبند مؤسس طريقة النقشبندية، إلّا ان الجامي أوسع شهرة منه على الصعيد الثقافي، كما ان محمد اللاهيجي برغم كونه من اتباع طريقة السيد محمد نور بخش أكثر منه اشتهاراً على الصعيد نفسه، وبما اننا في هذا الكتاب نلحظ الناحية الثقافية في العرفان دون لحاظ كونه مسلكاً وطريقة خاصة، فقد خصصنا محمد اللاهيجي وعبد الرحمن الجامي بالذكر في هذه النبذة التاريخية، وقد كانت وفاة الجامي سنة ٨٩٨ هـ عن عمر يناهز الحادية والثمانين سنة.

❊ ❊ ❊

وبذلك نكون قد انتهينا من بيان هذه النبذة التاريخية منذ بدايتها إلىٰ نهاية القرن التاسع حيث اتخذ العرفان بعد ذلك شكلاً وطابعاً آخر ـ من وجهة نظرنا ـ فحتى ذلك التاريخ المتقدم كانت الشخصيات العلمية والثقافية في العرفان بأجمعها منضمّة إلىٰ السلاسل الصوفية، وكان أقطاب الصوفية من الشخصيات الثقافية والعلمية الكبيرة في العرفان، وتركت مصنفات عظيمة في هذا الصدد، إلّا انها ما أن تجاوزت القرن التاسع حتى اتخذت لنفسها منحىً آخر؛

فأولاً: إن جميع أقطاب المتصوفة أو جلهم لم يكونوا بتلك الدرجة العلمية العالية التي تمتع بها أسلافهم، وربما أمكن القول بان التصوف منذ ذلك الحين غلب عليه التمسك بالظواهر مما أدى بطبيعة الحال إلىٰ ظهور بعض البدع أحياناً.

وثانياً: تخصص بعض في العرفان النظري الذي شاده ابن عربي برغم عدم انتسابه إلىٰ أيٍّ واحدة من سلاسل التصوف بنحوٍ لم يرقَ إلىٰ اختصاصهِ أيّاً من

وقد طبع هذا الكتاب طباعة حجرية في طهران مع حواشي المرحوم آغا مرزا هاشم الرشتي من العرفاء المحققين في القرن الأخير، ومع بالغ الأسف فقد حالت طباعته الرديئة دون قراءة بعض حواشي المرحوم الرشتي.

٤ ـ شمس الدين محمد اللاهيجي النوربخشي، شارح (روضة الأسرار) لمحمود الشبستري، وقد عاصر مير صدر الدين الدشتكي والعلامة الدواني وكان يقطن في شيراز، وقد ذكر القاضي نور الله في كتاب (مجالس المؤمنين) ان هذين العلمين الذين يعدان من الحكماء المبرزين في عصرهما كانا يجلّان اللاهيجي إجلالاً كبيراً، وقد كان مريداً للسيد محمد نوربخش تلميذ ابن فهد الحلي الذي سيأتي ذكره في تاريخ الفقهاء.

وقد ذكر اللاهيجي في صفحة ٦٩٨ من (شرح روضةالأسرار) أنه ابتدأ سلسلته في الطريقة بالسيد محمد نور بخش، ومنه إلىٰ معروف الكرخي، ثم إلىٰ الإمام الرضا عليه السلام ومن سبقه من الأئمة عليهم السلام حتى ينتهي إلىٰ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد سمّى هذه السلسلة بـ(سلسلة الذهب).

وقد كان اشتهار اللاهيجي مديناً لشرحه (روضة الأسرار) الذي يعد من النصوص العرفانية الراقية، وكما ذكر في مقدمته فانه بدأ شرحه عام ٨٧٧ هـ، وليس بأيدينا تاريخ وفاته بشكل دقيق، ويبدو أنها كانت قبل نهاية القرن التاسع للهجرة.

٥ ـ نور الدين عبد الرحمن الجامي، له جذور عربية اذ ينتهي نسبه إلىٰ محمدبن الحسن الشيباني الفقيه المعروف في القرن الهجري الثاني، وكان الجامي شاعراً قديراً، حتّى عُدّ آخر شعراء العرفان في اللغة الفارسية.

وقد لُقّب في بداية الأمر بـ(الدشتي)، ولكنه لمكان ولادته في بلدة (جام) التابعة لمشهد، ولكونه مريداً لأحمد الجامي (الجنَدبيل) فقد عرف فيما بعد بـ(الجامي).

وقد بلغ الجامي مراتب عالية في مختلف الفروع الدراسية في النحو والصرف

المنتسبين إلىٰ المتصوفة.

فمثلاً ان صدر المتألهين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، وتلميذه الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١)، وتلميذ تلميذه القاضي سعيد القمي (ت: ١١٠٣ هـ)، لم ينتسبوا إلىٰ أي واحدةٍ من سلاسل التصوف، إلّا انهم اكثر استيعاباً لعرفان ابن عربي النظري ممن عاصرهم من أقطاب المتصوفة، وقد استمر الوضع على هذا المنوال حتى عصرنا الحاضر؛ اذ تجد المرحوم اغا محمد رضا الحكيم القمشئي، والمرحوم آغا مرزا هاشم الرشتي من علماء وحكماء القرن الأخير من المتخصصين في العرفان النظري دون انتمائهم لسلاسل الصوفية، وبشكل عام فمنذ ان أقيمت أُسس العرفان النظري في عصر ابن عربي إلىٰ صدر الدين القونوي كان للعرفان طابع فلسفي، إلّا انه بعد ذلك انفصمت عرى هذا الكيان اذ تجد أكثر المتخصصين في العرفان النظري في القرن العاشر لم يكونوا من أهل العرفان العملي والسير والسلوك والطريقة، وإذا كانوا من أهله فانهم لم ينتسبوا رسمياً إلىٰ أي واحدة من سلاسل الصوفية المعروفة.

وثالثاً: نشاهد في القرن العاشر فما بعد أشخاصاً وجماعات في عالم التشيع مارسوا السير والسلوك وبلغوا شأواً عالياً في العرفان دون ان ينتسبوا إلىٰ أيٍّ مجموعة من السلاسل العرفانية والصوفية، بل ربما لم يحفلوا بها وعارضوها وأبطلوها جملة أو تفصيلاً، ومن خصائص هذه الجماعة ـ التي هي من أهل الفقاهة أيضاً ـ أنها لاءمت ووافقت بين آداب السلوك وآداب الفقه، ولهذهِ الجماعة تاريخ لا يسعنا ذكره في هذه العجالة.

إلىٰ (عين اليقين).

ثالثاً: ان الاداة التي يستخدمها الحكيم هي العقل والاستدلال والبرهان، أما أداة العارف فهي القلب وتهذيب النفس وتصفيتها، فالحكيم يحاول دراسة العالم بمنظار ذهنه، بينما يحاول العارف التحرك بجميع وجوده للوصول إلىٰ كُنه الوجود وحقيقته، وان يتحد مع الحقيقة اتحاد قطرة الماء مع البحر الخضم، فالكمال الفطري الذي يتوخاه الإنسان ـ في نظر الحكيم ـ يكمن في الفهم والاستيعاب، بينما الكمال الفطري الذي ينشده الإنسان ـ في نظر العارف ـ يكمن في الوصول، ويرى الحكيم ان الإنسان الناقص هو الإنسان الجاهل، بينما الإنسان الناقص عند العارف هو الإنسان المهجور والمنفي والمنفصل عن أصله.

ويرى العارف بغية الوصول إلىٰ المقصد الأصلي والعرفان الحقيقي ضرورة اجتياز مجموعة من المنازل والمراحل والمقامات، يصطلح عليها بـ(السير والسلوك).

وقد بحثت الكتب العرفانية حول هذه المنازل والمقامات بإسهاب وتفصيل، ولا يسعنا هنا شرح هذه المقامات ولو بشكل مختصر، وسنكتفي بذكر مقتطفات إجمالية نستفيدها من كلمات ابن سينا، فانه وان كان فيلسوفاً إلّا انه ليس جافّاً، على الخصوص في أواخر حياته، فقد مال إلىٰ العرفان وأفرد له فصلاً من (الإشارات) ـ وهو آخر مؤلفاته كما يبدو ـ وسمّاه بـ(مقامات العارفين)، ونرى من الأفضل ان ننقل مقاطع من هذا الفصل الجميل ذي المضامين العالية:

التعريف:

المعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها يخصّ باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم العابد، والمتصرّف بفكره إلىٰ قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخصّ باسم العارف وقد يتركب بعض هذه من بعض.

الدرس السابع والثامن والتاسع

المنازل والمقامات

يرى العرفاء ضرورة اجتياز بعض المنازل والمقامات للوصول إلىٰ العرفان الحقيقي، وإلّا لما أمكن الوصول إليه.

ويشترك العرفان مع الحكمة الالهية في وجه ويختلف عنها من وجوه:

فوجه اشتراكهما: انهما يهدفان إلىٰ (معرفة الله).

واما وجوه اختلافهما فهي:

أولاً: ان الحكمة الالهية لا تقصر النظر على خصوص معرفة الله، وانما تهدف إلىٰ معرفة نظام الوجود كما هو، فمعرفته تستوعب نظاماً واسعاً تشكل معرفة الله ركنه المهم، وأمّا العرفان فيقصر النظر على خصوص معرفة الله، اذ يرى العرفاء ان معرفة الله تعني معرفة جميع الأشياء، ولا بد من التعرف على كل شيء في ضوء التعرف على الله من الزاوية التوحيدية، فتكون معرفة جميع الأشياء متفرعة على معرفة الله.

ثانياً: ان المعرفة التي ينشرها الحكيم هي المعرفة الذهنية والفكرية، نظير معرفة عالم الرياضيات عند ما يفكّر في حلّ مسألة رياضية، بينما المعرفة التي يتوخّاها العارف هي معرفة حضورية وشهودية نظير معرفة البايولوجي عند عمله في المختبر، فالحكيم يريد الوصول إلىٰ (علم اليقين)، بينما العارف يريد الوصول

والثواب، وعند العارف رياضة مّا لهممه وقوى نفسه المتوهمة المتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلىٰ جناب الحق.

هدف العارف:

العارف يريد الحق الأوّل لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط لانه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة اليه لا لرغبة أو رهبة.

أي ان العارف (موّحد) في هدفه وغايته، فلا يريد سوى الله، ولكنه لا يريد الوصول اليه من اجل بلوغ نعمه الدنيوية أو الأُخروية وإلّا كانت هذه النعم هي المطلوبة بالذات، وانما جعل الله مقدمة للوصول إليها، وكان المعبود الحقيقي له هو نفسه، لأن نفسه هي التي تشتهي هذه النعم، فيحاول الوصول إليها إرضاءً لنفسه.

ان العارف لا يريد شيئاً إلّا لوجه الله، فهو انما يطلب نعم الله لانها صادرة عنه ولانها جزء من عنايته ولطفهِ وكرمه، فغير العارف يريد الله وسيلة للوصول إلىٰ نعمه، بينما العارف يريد النعم لأجل الله.

وقد يسأل سائل: إذا لم يهدف العارف من وراء عبادته إلىٰ شيء فلماذا يعبد الله؟ أفليس عبادة الإنسان تستهدف غاية محددة؟ أجاب الشيخ عن ذلك: ان العارف يعبدالله لأحد أمرين: الأوّل: استحقاق المعبود الذاتي للعبادة، فيعبده لانه أهل للعبادة، كما لو مدح الإنسان شخصاً أو شيئاً لكمال فيه. ولو سُئل: أي فائدة ترجوها من وراء مدحك اياه؟ كان الجواب: (أنا لم أمدحه طامعاً في شيء غير استحقاقه لهذا المدح والثناء)، ومن هذا القبيل الثناء على جميع الأبطال في كافة الميادين والمجالات.

والهدف الآخر من العبادة هو حسنها ذاتاً، فان العبادة بما هي ارتباط بين العبد وخالقه جديرة بالامتثال، فليس من الضروري أن تكون العبادة دائماً مقرونة بالطمع أو الخوف، وهذا ما صرح به الإمام علي عليه السلام في كلمته المعروفة: (الهي ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك).

ان ابن سينا وان عرّف في هذه الكلمات الزاهد والعابد والعارف، إلّا انه عرّف الزهد والعرفان والعبادة ضمناً، لان تعريف الزاهد بما هو زاهد، والعابد بما هو عابد، والعارف بما هو عارف، يستلزم تعريف الزهد والعبادة والعرفان.

إذن فالزهد عبارة عن الإعراض عن شهوات الدنيا، والعبادة عبارة عن أداء أعمال خاصة من قبيل الصلاة والصوم وتلاوة القرآن وأمثال ذلك، والعرفان المصطلح عبارة عن صرف الذهن عما سوى الله والتوجه الكامل لذات الحق والتعرض لنوره.

وقد أشار ابن سينا في قوله (وقد يتركب بعض هذه مع بعض) إلىٰ أمر مهم، اذ من الممكن ان يكون زاهداً وعابداً، أو عابداً وعارفاً، أو زاهداً وعارفاً، أو زاهداً وعابداً وعارفاً، إلّا ان الشيخ لم يوضح ذلك، ولكن مراده ان من الممكن ان يكون الشخص زاهداً وعابداً ولا يكون عارفاً، إلّا انه يستحيل ان يكون عارفاً ولا يكون زاهداً وعابداً.

توضيح ذلك: ان بين الزاهد والعابد عموم وخصوص من وجه، أي من الممكن ان يكون الشخص زاهداًوليس عابداً، أو عابداً وليس زاهداً، أو عابداً وزاهداً كما هو واضح. إلّا ان النسبة القائمة بين الزاهد والعابد من جهة والعارف من جهة أُخرى هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فكل عارفٍ زاهد وعابد، ولكن ليس من الضروري ان يكون كل زاهدٍ وعابدٍ عارفاً.

وطبعاً سيأتي أن فلسفة زهد العارف تختلف عن فلسفة زهد غيره كما ان فلسفة عبادته تختلف عن فلسفة غيره، بل ان روح وماهية زهد العارف وعبادته تختلف عن روح وماهية زهد وعبادة غيره.

> الزهد عند غير العارف معاملة مّا، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزّه مّا عمّا يشغل سرّه عن الحق، وتكبّر على كل شيء غير الحق، والعبادة عند غير العارف معاملة مّا كأنه يعمل في الدنيا لأجرة ياخذها في الآخرة هي الأجر

بـ(قوس الصعود).

ويعبر الفلاسفة عن الحركة في قوس النزول باصل العلية، ويعبر عنها العرفاء باصل التجلي، ومهما كان فان حركة الأشياء في قوس النزول تكون كما لو كان هناك من يتعقبها ويدفعها إلىٰ الأمام دفعاً. واما الحركة في قوس الصعود فلها شكل آخر يتلخص في عودة كل فرع إلىٰ أصله ومبدئه بدافع من الرغبة والشوق، وبعبارة أُخرى هي عودة كل مغترب إلىٰ وطنه، ويرى العرفاء ان هذه الرغبة موجودة في جميع ذرات الوجود ومنها الإنسان، إلّا ان هذه الرغبة تكون أحياناً كامنة في الإنسان بسبب مشاغله ولا تظهر إلّا بعد سلسلة من التنبيهات الباطنية. وهذا الظهور هو الذي يعبر عنه بـ(الإرادة)، التي هي في الواقع نوع من يقظة الشعور الكامن. وقد عرّف عبد الرزاق الكاشاني الإرادة في رسالة (المصطلحات) المطبوعة ضمن حاشية شرح (منازل السائرين): (جمرة من نار المحبّة في القلب المقتضية لإجابة دواعي الحقيقة). كما عرّفها الخواجة عبد الله الأنصاري في (منازل السائرين): (هي الإجابة لدواعي الحقيقة طوعاً).

والجدير بالذكر هو أن الإرادة عُبّر عنها بـ(المنزل الأوّل)، والمقصودُ يأتي بعد سلسلة من المنازل الأُخرى تسمى بالبدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق، أي ان الإرادة تعدّ أول المنازل التي يصطلح عليها العرفاء بـ(الأُصول) والتي يتجلى فيها العرفان الحقيقي بوضوح.

والذي يريده ابن سينا من الكلمات المتقدمة هو ان (الإرادة) حالة من الشوق والإرادة ـ تعتري الإنسان بعد احساسهِ بالوحدة والغربة وعدم المعين ـ تدعوه إلىٰ التمسك والاتصال بتلك الحقيقة التي تخرجه من الإحساس بالغربة والوحدة وانعدام المعين.

التمرين والرياضة:

ثم انه يحتاج إلىٰ الرياضة؛ والرياضة متوجهة إلىٰ ثلاثة أغراض: الأوّل: تنحية ما دون الحق عن مستنّ الإيثار، والثاني:

ويؤكد العرفاء ان الإنسان إذا أراد في حياته وعلى الخصوص في عبادته شيئاً غير الله، فانه لا محالة واقع في نوع من الشرك، وهو ما يستنكره العرفان بشدة.

أول منزل:

أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم: الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلىٰ العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سرّه إلىٰ القدس لينال من روح الاتصال.

وهنا لا بد لنا من توضيح أول منازل السير والسلوك الذي هو من ناحية يحتوي بالقوة العرفان بأجمعه.

فالعرفاء يذهبون قبل كل شيء إلىٰ أصل يبينونه بهذهِ الكلمات: (النهايات هي الرجوع إلىٰ البدايات).

وبديهي ان العودة من النهاية إلىٰ البداية لا تخلو من فرضين:

الأوّل: ان يتحرك الشيء على خط مستقيم ليعود أدراجه ـ بعد ان يبلغ نقطة معينة ـ على نفس الخطّ إلىٰ نقطة المبدأ، وقد ثبت في الفلسفة ان هذه الحركة تستلزم سكوناً وان لم يكن محسوساً مضافاً إلىٰ انها تستلزم حركتين متضادتين ومتعاكستين.

الآخر: ان يتحرك الشيء على خطٍّ منحنٍ تتساوى أبعاد فواصله مع نقطة معيَّنة، بان تكون الحركة على محيط دائرة، وبديهي على هذا الفرض ان الشيء سينتهي لا محالة إلىٰ مبدئه، كما ان هذا الشيء المتحرك على قوس الدائرة سيبلغ أثناء مسيرته نقطة هي أبعد النقاط عن المبدأ، وهي النقطة التي يربطها بالمبدأ قطر الدائرة، وان ذلك الشيء ما ان يبلغ تلك النقطة حتى يبدأ مسيرته إلىٰ المبدأ بلا تخلل سكون أو توقف (المعاد).

ويصطلح العرفاء على الحركة من نقطة المبدأ إلىٰ أبعد نقطة عنها في الدائرة بـ(قوس النزول)، ويصطلحون على الحركة من أبعد نقطة في الدائرة إلىٰ نقطة المبدأ

في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلىٰ جناب القدس يتذكّر من أمرهِ أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء، لعله إلىٰ هذا الحد يستعلي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته فيتنبّه جليسه. ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب وقته سكـينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيّناً، ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته؛ فـإذا انـقلب عنها انقلب حيران أسفاً، ولعله إلىٰ هذا الحد يظهر عليه ما به، فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه فكان وهو غائب ظاهراً وهو ظاعن مقيماً.

وهذا الكلام يذكرنا بجملة لمولى المتقين أمير المؤمنين عليه السلام قالها لكـميل بـن زياد بشأن أولياء الحق: (هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش مـنه الجـاهلون، وصـحبوا الناس بأبدان ارواحها معلقة بالمحلّ الأعلى)[1].

ولعله إلىٰ هذا الحد انما يتيسّر له هذه المعارفة أحياناً، ثـم يتدرج إلىٰ ان يكون له متى شاء، ثم انه ليتقدم هذه الرتـبة؛ فـلا يتوقف أمره إلىٰ مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره، وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور إلىٰ عالم الحق، مستقرّ به، ويحتفّ حوله الغافلون، فاذا عـبر الريـاضة إلىٰ النيل، صار سرّه مرآة مجلوّة محاذياً بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى، وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق، وكان له نظر إلىٰ الحق ونظر إلىٰ نفسه، وكان بعد متردداً، ثم انه ليغيب عن نـفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول.



١ـ نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٤٧.

تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، والثالث: تلطيف السرّ للتنبّه.

فبعد مرحلة الإرادة التي هي بداية التحليق، نصل إلىٰ مرحلة التمرين والاعداد النفسي، وهو ما يعبّر عنه بالارتياض، والذي يفهم في عرفنا المعاصر من كلمة (الارتياض) هو ايذاء النفس والإضرار بها وهو ما تتخذه بعض المذاهب أصلاً لها، والمثال الواضح لذلك المرتاضون في الهند، ولكن الذي يريده ابن سينا هنا هو المعنى الأصلي للارتياض.

والرياضة لغة تدريب المُهر وتعليمه ليكون صالحاً للركوب، وتعليم الفارس مكارم الأخلاق، ثم استعير للرياضة البدنية واما في اصطلاح العرفاء فالرياضة هي إعداد الروح وتعريضها لأشعة نور المعرفة.

وعلى أي حالى فالمراد من الرياضة هنا اعداد الروح، والهدف من ذلك ثلاثة أشياء؛ الأوّل: يتعلق بالأُمور الخارجية، أي إزاحة المشاغل وكل مايوجب الغفلة،الثاني: يتعلق بتنظيم القوى الداخلية والقضاء على الاضطرابات النفسية، وقد عبّر عنه بـ(تطويع النفس الأمارة للنفس اللوامة)، والثالث: يتعلق بنوعٍ من التغييرات الكيفية في باطن الروح، وقد عبّر عنه بـ(تلطيف السرّ).

والأوّل يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني يعين عليه عدّة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام والواعظ من قائل زكيّ بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد، واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة، ثم انه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً مّا؛ عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه، وهو المسمى عندهم أوقاتاً، ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه

كانت هذه خلاصة لجزءٍ من النمط التاسع من (الإشارات).

ومما يجدر ذكره ان العرفاء يذهبون إلىٰ أربعة أسفار هي: السير من الخلق إلىٰ الحق، والسير بالحق في الحق، والسير من الحق إلىٰ الخلق بـالحق، والسـير فـي الخلق بالحق.

فالسير الأوّل من المخلوق إلىٰ الخالق، والسير الثاني في الخالق نفسه، وعندها يتعرف الإنسان على أسماء الخالق وصفاته ويتحلى بها، وفي السفر الثالث يعود إلىٰ الخلق ثانية دون ان ينفصل عن الحق، فيعود إلىٰ إرشاد الناس وهدايتهم في عين اتصاله بالحق، والسفر الرابع يكون بين الخلق بالحق، وفي هذا السير يعيش العارف بين الناس ويقضي امورهم وحوائجهم ليهديهم إلىٰ الحق.

وما اختصرناه من (اشارات) ابن سينا يختص بالسفر الأوّل من هذه الاسفار الاربعة، كما ان ابن سينا تحدث حول السفر الثاني قليلاً، إلّا اننا لا نرى حاجة إلىٰ ذكر بقية الأسفار.

وكما قال الخواجة نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات فـان ابـن سـينا تحدث عن السفر العرفاني الأوّل في تسع مراحل؛ يتعلق ثلاث منها بمبدأ السـفر، وثلاث بالعبور من المبدأ إلىٰ المنتهى، وثلاث بمرحلة الوصول إلىٰ المقصد.

به سريرتهم على حساب سمعتهم بين الناس، فانهم خلافاً للرائي الطالح الذي يظهر الشعير الذي عند حنطة، يسعون إلىٰ اظهار حنطتهم شعيراً؛ ليقضوا على الأنا وحبّ النفس فيهم، ولا يريدون من المفاهيم التي يذكرونها من قبيل: الإهمال وعدم المبالاة إلّا عدم المبالاة بالمخلوق دون الخالق.

وقيل: إن هذا هو مسلك أكثر عرفاء خراسان، وقيل: إن حافظاً كان يتجه إلىٰ هذا الاتجاه أيضاً، فقد تحدث كثيراً في أشعاره بما يوجب سوء الظن في الظاهر مع حُسن السريرة والباطن، إلّا انه صرّح في موضع آخر بان التظاهر بالفسق توأم للتظاهر بالصلاح، فكلاهما رياء مبغوض.

وهذه المسألة من المسائل التي تبناها العرفاء وخطّأهم الفقهاء فيها؛ فإنّ الفقه الإسلامي كما يحرّم الرياء ويراه نوعاً من الشرك، فانه يحرّم التظاهر بالفسق، ويقول: لا يحق للمؤمن ان يعرض عرضه ونفسه ومنزلته الاجتماعية للشبهة وسوء الظن، وهذا ما أقره كثير من العرفاء أيضاً.

فالذي نريد قوله هو: أن بعض العرفاء تعمدوا إظهار عكس ما يبطنون من الصلاح، الأمر الذي عقّد فهم مقاصدهم بشكل أكبر.

ان مصطلحات العرفاء كثيرة، ويختص بعضها بالعرفان النظري أي رؤية العرفان الكونية وتفسير العرفاء للوجود، وهذه المصطلحات شبيهة بمصطلحات الفلاسفة، وهي مستحدثة صدر اغلبها أو جميعها عن ابن عربي، وان فهمها في غاية الصعوبة من قبيل: الفيض الاقدس، والفيض المقدس، والوجود المنبسط للحق المخلوق به، والحضرات الخمس، ومقام الأحدية، ومقام الواحدية، ومقام غيب الغيوب، وغير ذلك.

وبعضها الآخر يتعلق بالعرفان العملي أي مراحل السير والسلوك العرفاني، وهي قهراً تتعلق إلىٰ حدٍّ كبير بالإنسان، فهي شبيهة بمفاهيم علم النفس أو الأخلاق، فهي في الحقيقةنوع خاص من علم النفس التجريبي، ويرى العرفاء أنه لا يحق للفلاسفة ـ أو علماء النفس أو علماء الدين أو علماء الاجتماع ـ من الذين لم

الدرس العاشر

المصطلحات

نشير في هذا الدرس إلىٰ بعض مصطلحات العرفاء وهي كثيرة لا يمكن فهم مرادهم منها دون التعرف عليها، بل قد يفهم منها عكس مرادهم، وهذا من مختصات العرفاء.

ان مفاهيم العرف العام لا تفي ببيان المقاصد العلمية. لذا يضطر ارباب كل علم ـومنهم العرفاءـ إلىٰ اللجوء إلىٰ استخدام الفاظ مخصوصة للدلالة على معانٍ مخصوصة.

ومضافاً إلىٰ السبب المتقدم فإنّ للعرفاء سبباً آخر يدعوهم إلىٰ استعمال بعض المصطلحات التي تخصهم، وهو إصرارهم على إخفاء مقاصدهم على الغرباء لعدم تمكنهم من استيعاب المعاني العرفانية، وقد صرّح ابو القاسم القشيري وهو من أئمة العرفاء في (الرسالة القشيرية) بأنّ العرفاء يتعمدون استعمال الكلمات الغامضة والمبهمة ليقطعوا الطريق على غير العرفاء فلا يطّلعون على أطوارهم وأحوالهم ومقاصدهم[1].

ومضافاً إلىٰ الأمرين المتقدمين هناك شيء ثالث يزيد الأمر تعقيداً وهو ان بعض العرفاء في سيرهم وسلوكهم يلجأون إلىٰ نوع من الرياء المعكوس يصلحون

١ـ الرسالة القشيرية، ص ٣٣.

وقد استند حافظ في أشعاره إلىٰ هذه المصطلحات كثيراً وذلك بسبب اعتماده على الرموز مما يوهم الفسق والفجور، إلّا ان هناك أبياتاً أُخرى لحافظ تلقي بضوئها على هذه الابيات وتصرفها عن ظاهرها.

قال القشيري: إن ما يقال من ان الصوفي هو ابن وقته يعني انه دائماً يقوم بما هو أولى وأصلح في ذلك الوقت، وقيل أيضاً: (ان الوقت سيفٌ قاطع)، فالتخلف عنه يعرض الإنسان للهلاك.

٢، ٣ - الحال والمقام:

وهما من جملة مصطلحات العرفاء الشائعة، فانّ ما يدخل إلىٰ قلب العارف دون اختيار هو (الحال)، وان ما يبادر العارف إلىٰ تحصيله واكتسابه هو (المقام)، إلّا ان الحال سريع الزوال بخلاف المقام حتى قيل: إن الاحوال كالبرق يومض ولكنه سرعان ما يختفي.

وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام قوله: (قد أحيا عقله وامات نفسه، حتى دقّ جليله ولطف غليظه، وبرق له لامعٌ كثير البرق)[١].

كما يسمي العرفاء تلك البروق اللامعة بـ(اللوائح) و(اللوامع) و(الطوالع)، وذلك تبعاً لاختلافها في الدرجات والمراتب ومقدار شدتها وطول مدتها وبقائها.

٤، ٥ - القبض والبسط:

هاتان الكلمتان لهما معنى خاص عند العرفاء، فالقبض يعني انقباض روح العارف، والبسط يعني انشراحه، وقد بحث العرفاء في القبض والبسط واسبابهما وعللهما كثيراً.

١ـ نهج البلاغة، الخطبة (٢١٧).

يسلكوا هذه الوديان ولم يشاهدوا أطوار النفس هذه عن كثب ولم يدرسوا ظواهرها ان يصدروا احكامهم بشأنها، فما ظنك بغيرهم من سائر الطبقات؟ إلّا ان هذه المصطلحات ـ خلافاً لمصطلحات العرفان النظري ـ قديمة ترقى إلىٰ القرن الثالث أي إلىٰ عصر ذي النون وبايزيد والجنيد.

والآن نذكر بعض المصطلحات طبقاً لما قاله القشيري وغيره:

١- الوقت:

نقلنا هذا المصطلح في الدرس السابق عن ابن سينا، والآن نذكر كلام العرفاء أنفسهم في هذا الخصوص فنقول: إن خلاصة ما قاله القشيري هو ان مفهوم الوقت مفهوم نسبي اضافي، فكل حالة تعتري العارف تقتضي منه سلوكاً معيناً، وبما ان حالة ذلك العارف المعينة تقتضي سلوكاً معيناً تسمى تلك الحالة بـ(وقت) ذلك العارف، وقد يكون للعارف الآخر في تلك الحالة نفسها وقتٌ آخر أو ان يكون لنفس العارف الأوّل في ظروف أُخرى وقت آخر، وان الوقت الآخر يقتضي سلوكاً ووظيفة أُخرى.

فعلى العارف ان يكون مدركاً للوقت عارفاً بالحالة التي تعرض عليه من الغيب والوظيفة التي يقوم بها في تلك الحالة، وعليه ان يغتنم (الوقت) ولذلك قيل: (العارف ابن الوقت).

وقد عبّر في الأشعار الفارسية عن الوقت المصطلح بـ(دم) أو (عيش نقد) وهو ما تراه في أشعار حافظ بكثرة، الأمر الذي حدابالمغرضين والفاسقين ـ في محاولة منهم لتبرير فسقهم وفجورهم ـ إلىٰ تصوير حافظ بوصفه داعياً إلىٰ الانغماس في ملذات الدنيا والغفلة عن الله سبحانه ويوم القيامة، وهو ما اصطلح عليه الغربيون بـ(الأبيقورية)[١].

١ـ الابيقورية مذهب أنشأه الفيلسوف اليوناني ابيقور (Epicurus) يقوم على أساس ان المتعة هي الخير الاسمى، إلّا ان أبيقور اكّد على ان هذه المتعة لا تتم بالانغماس في الملذات الحسّية، بل بممارسة الفضيلة وهذا ما سيذكره المصنف في قسم الحكمة العملية من هذا الكتاب. (المترجم).

١٠، ١١، ١٢، ١٣ - الذوق، الشرب، السكر، الريّ:

ان الذوق والتذوّق بمعنىً واحد. يرى العرفاء ان المعارف العلمية لا تستتبع جذباً وشوقاً، إذ أن الشوق والانجذاب متفرع على التذوق، وقد تعرض ابن سينا في مناسبة لهذا المطلب في النمط الثامن من (الإشارات)، ومثّل لذلك بالعنين الفاقد للشهوة الجنسية، والذي لا تستيقظ شهوته مهما وصفت له اللذة الحاصلة من ممارسة الجنس.

فالتذوق هو التلذذ، والذوق العرفاني يعني الإدراك الحضوري للذّة الحاصلة من التجلّيات والمكاشفات، ويعبّر عن اللذّة الابتدائية بالذوق، وعن استمرارها بالشرب، وعن الانتعاش الحاصل منها بالسكر، وعن الامتلاء بها بالريّ.

ويرى العرفاء ان ما يحصل بفضل الذوق هو التساكر دون السكر، وان ما يحصل من الشرب هو السكر، إلّا ان الحالة التي تحصل من الريّ والامتلاء هي الصحو والافاقة.

ولهذا السبب فقد اكثر العرفاء من استعمال كلمة الخمرة كناية عن مرادهم.

١٤، ١٥، ١٦ - المحو، المحق، الصحو:

كما ترددت كلمتا (المحو) و(الصحو) في كلام العرفاء كثيراً، ومرادهم من المحو أن العارف يبلغ مرحلةً يفنى فيها في ذات الحق تعالى فلا يرى بعد ذلك نفسه مثل الآخرين، وإذا بلغت حالة الفناء هذه درجةً تزول معها جميع آثار (الأنا) سميت تلك الحالة بـ(المحق)، وكلّاً من المحو والمحق أعلى درجة وأشرف من مقام (الغيب) المتقدم ذكره؛ فان المحو والمحق فناء إلّا انه فناء يمكن للعارف ان يعود منه إلىٰ حالة البقاء، ولكن لا بمعنى الانتكاس والتنزل بل بمعنى البقاء بالله، وهذه الحالة التي تفوق حالة (المحو) تُسمى بـ(الصحو).

٦، ٧ - الجمع والفرق:

لقد استعمل العرفاء هاتين الكلمتين كثيراً، قال القشيري: ان ما يحصل عـليه العبد بنفسه ويستحق بسببه مقام العبودية هو (الفرق)، وما يـهبه الله له مـن قـبيل الالقاءات فهو (الجمع). فالذي يقربه لله بسبب عبادته وطاعته فهو في حالة الفرق، والذي تشمله عناية الله ولطفه فهو في حالة الجمع.

٨، ٩ - الغيبة والظهور:

والغيبة تعني الغياب عن الخلق وعدم الاحساس بـهم، وهـي حـالة تـعتري العارف احياناً فلا يشعر بما يجري حوله، وذلك لاستغراقه في الحضور بين يـدي ربه، وربما وقعت حوادث مهمة في حضرته دون ان يشعر بها.

وقد ذكر العرفاء في هذا المجال قصصاً شبيهة بالاساطير، فقد نقل القشيري: ان ابا حفص الحداد النيشابوري كان في بداية أمره حداداً، وذات يوم كان منهمكاً في عمله إذ مرّ شخص وتلا عليه آية من القرآن الكريم فاستولت عليه حالة الغيبة، فادخل يده في النار واخرج الحديد المنصهر فصاح به تلميذه محذراً، وعندها عاد ابو حفص إلىٰ رشده وترك صنعته.

ونقل في موضع آخر: ان الشبلي دخل في يوم على الجنيد وكـانت زوجـته جالسة معه، فارادت ان تقوم من مكانها حياءً من الشبلي، فـمنعها زوجـها قـائلاً: الزمي مكانك فان الشبلي في حالة الغيبة ولا يعي وجودك، فجلست، ثم تـحدث الجنيد مع الشبلي برهة أخذالشبلي بعدها بالبكاء، فالتفت الجنيد إلىٰ زوجته قائلاً تستري الآن فان الشبلي في طريقه إلىٰ الإفاقة.

وبذلك يفسر العرفاء الحالة التي تعتري أولياء الله في صلاتهم فيغفلون عـما يجري حولهم، وسنذكر فيما بعد ان ما كان يحدث لأولياء الله شيء آخر أرفع من (الغيبة).

١٧ - الخواطر:

يسمي العرفاء ما يلقى على قلب العارف بـ(الواردات)، وهي احياناً على نحو القبض أو البسط أو السرور أو الحزن، وقد تكون أحياناً على هيئة الكلام والخطاب، إذ يشعر العارف بشخص يناديه من داخله وعندها تسمى الواردات بـ(الخواطر).

وللعرفاء كلام كثير حول الخواطر، من ذلك: ان الخواطر تارةً تكون رحمانية وأُخرى شيطانية أو نفسانية، وبذلك تكون الخواطر من الأُمور الحساسة جداً، اذ يمكن للشيطان من خلالها ان يسيطر على الإنسان في حالة الزلل والانحراف، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ﴾[١].

ويقول العرفاء أيضاً: إن على الإنسان الكامل ان يتمكن دوماً من التمييز بين الخواطر الرحمانية والشيطانية، والمقياس الأساس في ذلك هو النظر إلىٰ ما تدعوه اليه الخواطر وما تنهى عنه، فان كان مخالفاً لامر الشارع ونهيه فهو من الشيطان قطعاً، قال تعالى: ﴿ هَلۡ أُنَبِّئُكُمۡ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ* تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٖ﴾[٢].

١٨، ١٩، ٢٠ - القلب، الروح، السرّ:

ان العرفاء يعبرون عن سريرة الإنسان تارةً بـ(النفس)، وأُخرى بـ(القلب)، وأُخرى بـ(الروح)، وأُخرى بـ(السرّ)، فانها مادامت أسيرة شهواتها عبّر عنها بـ(النفس)، فإذا حلّتها المعارف الالهية سميت بـ(القلب)، وإذا طلعت عليها شمس المحبة الالهية سميت بـ(الروح)، وإذا بلغت مرحلة الشهود سميت بـ(السرّ).

هذا ويؤمن العرفاء بمرحلة أشرف من السرّ يسمونها بـ(الخفي) أو (الأخفى).

١ـ الانعام: ١٢١

٢ـ الشعراء: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

الحكمة العملية

وخلاصة القول: ان الحكمة النظرية تتحدث عن (الوجود) وما هو كائن، بينما تتحدث الحكمة العملية عما يجب وما ينبغي.

كما ان مسائل الحكمة النظرية من نوع الجمل الخبرية، واما مسائل الحكمة العملية فهي من نوع الجمل الإنشائية.

وان الحكمة العملية عبارة عن العلم بتكاليف الإنسان ووظائفه، بمعنى ان هناك مجموعة من التكاليف التي يفرضها على الإنسانِ عقلهُ المحض بمعزل عن القانون، سواءٌ أكان الهيّاً أم وضعياً، فالذين يعتقدون بالحكمة العملية يرون ان للإنسان مجموعة من التكاليف والوظائف تُمثل الحكمة العملية التي لا بد للعقل ان يكتشفها ويعثر عليها[1].

وتنقسم الحكمة النظرية إلىٰ: الالهيات والرياضيات والطبيعيات وبذلك تكون رقعتها واسعة جدّاً وتدخل فيها أكثر العلوم البشرية، في حين تنقسم الحكمة العملية إلىٰ الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المجتمع، فهي كما ترى محدودة بالعلوم الإنسانية بل بجزءٍ منها.

وبذلك تكون الحكمة العملية محدودة من عدة جهات:

فأولاً: هي محدودة بالإنسان فلا تشمل غيره.

وثانياً: إنها تتعلق بالافعال الاختيارية للإنسان، فلا تشمل أفعاله الجسدية والروحية غير الاختيارية مما يدخل في مجال الطب والفسلجة وعلم النفس.

وثالثاً: إنها تتعلق بما ينبغي من أفعاله الاختيارية وما لا ينبغي ان تكون، وبذلك فانها ترتبط بالجانب العقلي من القوة الإدراكية وبالجانب الإرادي من القوة التنفيذية، دون الخيال من القوة الإدراكية، ودون الرغبة من القوة التنفيذية، ومن هنا كان البحث حول اختيار الإنسان والمقدمات التي تؤدي إلىٰ صدور الفعل الاختياري من الإنسان، والبحث حول ماهية الاختيار وكون الإنسان مقهوراً أو مختاراً، خارجاً عن الحكمة العملية ومرتبطاً بعلم النفس أو الفلسفة.

١ـ بل ان العقل هو القوة الحاكمة دون غيره.

الدرس الأوّل والثاني

الحكمة العملية

لقد قسمت الحكمة أو الفلسفة منذ القدم إلىٰ قسمين هـما: الحكـمة النـظرية والحكمة العملية.

وقد يُتصور للوهلة الأُولى ان الحكمة النظرية عبارة عن الحكمة التي ينبغي أن تُعلم فلا تدخل في المجال العملي، من قبيل العلم بأحوال النجوم التي تـبعد عـنا ملايين السنوات الضوئية. وأن الحكمة العملية عبارة عن معرفة الأُمور التـي لهـا مساس مباشر بالعمل كالطب والحساب والهندسة. إلّا ان هذا تصور بـاطل؛ فـان معيار الحكمة النظرية والحكمة العملية شيء آخر. وربما كان ابن سينا أفضل من بين الفرق بين هاتين الحكمتين وهو ماستجده في قسم المنطق والالهيات من كتاب (الشفاء) وكذلك في كتاب (المباحثات).

إلّا ان الشيء الذي يمكننا ان نذكره هنا كمعيار للـحكمة النـظرية والحكـمة العملية هو: ان الحكمة النظرية عبارة عن العلم بأحوال الأشياء كما هي كـائنة أو ستكون، واما الحكمة العملية فهي عبارة عن العلم الذي يرصد أفعال الإنســان[1] (الاختيارية) وما ينبغي منها أو لا ينبغي[2].

١ـ وطبعاً هناك بحث آخر حول النظام الاحسن مفاده: هل الموجود حالياً، قائمٌ على أحسن وأفضل واكمل ما يمكن له ان يكون أو لا؟ إلّا ان هذا البحث بنفسه من الحكمة النظرية دون العملية.

٢ـ بحثت المقالة السادسة من أُصول الفلسفة في (الواجبات) نفسها دون ان تبحث في كيفية ما ينبغي وما هو الافضل والاكمل من الافعال.

خاصاً، وعليه فان الذين يحملون أهدافاً متضادة يصدرون أحكاماً متضادة بشأن ضرورة فعل ما يوصلهم الىٰ تلك الأهداف. فمثلاً ان لكلٍّ من المتخاصمين أو المتنافسين هدفاً مغايراً لهدف صاحبه، مما يستتبع اختلاف حكم كلٍّ منهما بوجوب فعل ما يوصل إلىٰ ذلك الهدف؛ إذ كلاهما يهدف إلىٰ الانتصار على خصمه.

وبذلك تكون جميع الاحكام التي توجب فعل شيء أو لا توجبه جزئية وفردية ونسبية ومؤقتة، ولأجل اختلاف الانظار يحصل تضاد وتزاحم بين الاحكام.

فمثلاً: إذا تصارع شخصان فسوف يحكم ثالث بان المتصارع الأوّل يرى وجوب أداء حركة معينة لينتصر على منافسه، في حين ان المتصارع الثاني لا يسمح له باداء تلك الحركة، ويرى وجوب العمل بشكل مغاير يحسم النتيجة لصالحه، وهذا النوع من الاحكام الفردية والجزئية والنسبية خارج عن نطاق الحكمة العملية؛ إذ أن الحكمة العملية تبحث عمّا إذا كان للذهن البشري نوع آخر من الاحكام تتفق فيه الآراء والانظار مما يجعلها احكاماً كلية لا جزئية، ومطلقة لا نسبية، ودائمة غير مؤقتة، فهل هناك مثل هذه الاحكام أو لا؟

وهذا من قبيل الأُمور التي تحضى بقيمة اخلاقية أو أُسرية أو اجتماعية، فهل هناك في وجدان الإنسان مثل هذه الاحكام المطلقة والكلية التي تحكم بوجوب الصدق والإحسان وضرورة تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، ومكافأة الإحسان بالإحسان، والمطالبة بالحرية والعدالة، ومكافحة الظلم ومقارعة الظالم، وضرورة ان يكون الإنسان شجاعاً وكريماً ومؤثراً على نفسه، وان يكون تقيّاً وعفيفاً وأمثال ذلك؟ فلو كانت هناك مثل هذه الاحكام لدى الإنسان لكانت عامة ومطلقة ودائمة وليست خاصة ونسبية ومؤقتة، وأما إذا انكرنا وجود مثل هذه الاحكام العامة والمطلقة، فاننا في الحقيقة سوف ننكر الحكمة العملية (العقلية والاستدلالية) في قبال الحكمة النظرية (العقلية والاستدلالية)، وعندها لا بد من الرجوع إلىٰ الأخلاق والتجربة، إلّا اننا إذا سلمنا هذه الاحكام العامة والمشتركة والمطلقة فسوف يكون للحكمة العملية معنىً ومفهوم، أي كما للحكمة النظرية

ورابعاً: ان الحكمة العملية لا تبحث في جميع ما ينبغي من الأُمور، وانما تبحث منها خصوص ما كان من الأمور النوعية والكلية والمطلقة والإنسانية، دون الأمور الفردية والنسبية.

والآن لا بد لنا من تقديم توضيح بشأن القسم الأخير فنقول: ان كل فعل اختياري للإنسان بحاجة إلىٰ سلسلة من المقدمات؛ فأولاً: لابد من تصوره، وثانياً: أن تحصل له رغبة تدعوه إلىٰ فعله أو خوف يصدُّه عنه. وثالثاً: ان يصدر حكماً وتصديقاً بضرورته وفائدته، ورابعاً: ان يصدر حكماً إنشائياً بوجوب ذلك الفعل أو عدم وجوبه، وخامساً: ان تحصل له إرادة لكل من الفعل أو الترك.

ولا إشكال في هذه المقدمات، إلّا ما كان بشأن المقدمتين الثالثة والرابعة، أي الحكم التصديقي والحكم الإنشائي، فهل يصدر الذهن بشأن كل فعل حكمين: أحدهما من النوع التصديقي والآخر من النوع الإنشائي، أو ليس هناك سوى حكم واحد؟ وإذا كان هناك حكم واحد فقط، فهل هو من النوع التصديقي أو الإنشائي؟

والصحيح هو الأوّل؛ أي هناك حكمان للذهن، وان الحكم الإنشائي هو القدر المسلم؛ اذ لا بد لكل شخص من ان يتصور الشيء الذي يريد فعله وان يحكم بوجوبه أو رجحانه في الاقل، وذلك لمكان الغاية والهدف الذي يتوخاه الإنسان من فعله، بمعنى ان كل فعل اختياري انما يأتي به الإنسان بغية الوصول إلىٰ غاية وهدف، ومعنى ذلك: أنه لولا الغاية والهدف لما كان هناك حكم بضرورة الفعل.

وفي الحقيقة كما ان الإنسان حينما يحثُّ شخصاً على فعل أو يزجره عنه إنما يتوسل إلىٰ ذلك عن طريق الأمر أو النهي، فيكون له هدف من أمره ونهيه، وان الاطاعة والامتثال وسيلة إلىٰ مقصده الخاص، فكذلك لا طريق إلىٰ وصول الإنسان لهدفه إلّا من خلال وجوب فعل الشيء أو عدم وجوبه، فيجعل ذلك وسيلة إلىٰ تحركه نحو ذلك الهدف.

وعليه فان الحكم بوجوب الفعل أو عدم وجوبه موجود في جميع الاحكام الاختيارية، ولا يختص ذلك بفعل خاص، وان كل حكمٍ من هذا القبيل يوجب هدفاً

التي يراد منها ايصال الآخرين إلىٰ مقاصدهم واهدافهم ومصالحهم.

إذن فالإنسان بحسب فطرته وتركيبته الذهنية وعواطفه وميوله ومشاعره، يسعى إلىٰ الوصول إلىٰ مصالحه ومصالح الآخرين، وان ما يسمى بـ(الحكمة العملية) ـ التي تقوم على مجموعة من الواجبات للوصول إلىٰ مجموعة من المقاصد والأهداف ـ لا يختلف عن سائر الواجبات والمحضورات، وانما الفرق يكمن في الأهداف والمقاصد الإنسانية، فبعض الأهداف والمقاصد يعدُّ كمالاً للفرد نفسه، في حين ان بعضها الآخر يعدُّ كمالاً لغيره من الأفراد[1]. فحينما يكون الأمر متعلقاً بالآخرين تكون الواجبات والمحضورات عامة ومطلقة وداخلة في الحكمة العملية، فمثلاً حينما يسعى الفرد إلىٰ إشباع بطنه يكون سعيه هذا فردياً ونسبياً وحيوانياً، ولا تكون له قيمة، إلّا انه إذا سعى إلىٰ إشباع الآخرين يكون سعيه كلياً ومتعالياً وإنسانياً، وتكون له قيمة عالية، مع ان الغاية في كلتا الحالتين واحدة وهي إشباع البطن الذي هو في حدِّ ذاته من الأمور العادية، إذن فالأعمال إنّما تكتسب قداستها وتعاليها وقيمتها من جهة كونها كلية وعامّة ومشتركة.

٣ ـ ان الأمور الأخلاقية ـ خلافاً للنظرية الأولى ـ لا تُستهدف لذاتها، وانما الهدف منها إيصال المجتمع ـ وفي ضمنه الفرد ـ إلىٰ الكمال، بمعنى ان المجتمع لا يستهدف بوصفه أمراً اجنبياً وخارجاً عن الذات، بل يُستهدف بوصفه حاملاً للأنا التي تفوق الأنا الفردية، وأساساً ـ خلافاً للنظرية الثانية التي تصورت أنّ ما تستهدفه القيم الأخلاقية هم الآخرين بوصفهم أُموراً خارجةً عن الذات ـ لا يمكن للإنسان أو لأي موجود آخر ان يتحرك نحو غاية وهدفٍ لا يمتّ له بِصلة، فإنّ لكل حركة يقوم بها الفرد غاية تنتهي لصالحه، وكل حركة تبدأ من الأنا الناقصة إلىٰ الأنا الكاملة، ومن القوة إلىٰ الفعلية، وان القوة والفعل مراتب لحقيقةٍ واحدة، فالمجتمع

---

١ ـ وبعبارة افضل: ان متعلق الواجبات الأخلاقية يختلف في حدِّ ذاته وفي نفسه عن متعلق سائر الواجبات، فمن هذه الرؤية لا يوجد فرقٌ بين الأكل والخدمة، وانما اختلاف هذه الافعال يكون إضافياً وفي وجودها لغيرها فما دامت هي متعلقة بذات الإنسان والفرد فهي عادية، وإذا تعلقت بالآخرين تكون عالية وسامية، فمن وجهةِ نظرٍ فان ملاك كون الشيء اخلاقياً أن يكون للآخرين، ومن وجهة نظرٍ أُخرى: ان يكون كلياً وان يكون للناس جميعاً.

مجموعة من الأُسس الاولية التي تشكل مبادِئ تفكيرنا وآرائنا، فان هناك في العلوم العملية مجموعة من الاسس الاولية الكلية والمطلقة التي إذا انكرناها لما كان هناك معنىً للكلام حول القيم الأخلاقية والإنسانية، وطبعاً سنبحث هذا المطلب فيما بعد، وإذا وصلنا إلىٰ هذه المرحلة سنضطر إلىٰ تحليل أُسس الحكمة العملية، وسنواجه سؤالاً آخر مفاده: ما هي مقومات الاحكام العامة والمطلقة؟ وبرغم كون البحث دقيقاً وعاماً إلّا اننا سنتعرض إلىٰ بيانه من الآن حتى يتعرف عليه الطلاب، وذلك نظراً إلىٰ أهميته الكبيرة، وهناك في البين ثلاث نظريات:

١ ـ ان هذا النوع من الاحكام ـ خلافاً للاحكام الجزئية والنسبية التي تكون مقدمة لفعل شيء هو في نفسه مقدمة للوصول إلىٰ الهدف ـ انما يكون في مورد الأُمور التي هي غاية وهدف في نفسها، فمثلاً يجب ان يكون الإنسان صادقاً، لماذا؟ لحسن الصدق في ذاته، أي ان الصدق بنفسه حقيقة كمالية تنسجم مع ذات الإنسان وفطرته، وبعبارة أُخرى: ان الصدق انما يجب لكماله وفضله ذاتاً، وبعبارة ثالثة: ان في ذات الصدق حسن معقول وجمال ذاتي، وان حسن الصدق في ذاته خير وكمال نفسيّ للإنسان، وان الكذب مغاير لفطرة الإنسان، وبتعبير رابع: ان الصدق غاية جميع أفراد الإنسان.

فالإنسان يريد الصدق لذاته لا لشيء آخر، إلّا ان الكمال الذاتي الفردي ينتهي لصالح المجتمع الإنساني، فان مصلحة المجتمع تكمن في وصول أفراده إلىٰ كمالهم اللائق بهم، إذن فما هو خير وكمال للفرد يكون مفيداً للمجتمع ولغيره من الأفراد، فينتهي كمال الفرد لصالح المجتمع.

٢ ـ ان الصدق والصلاح والعدالة وامثالها وان كانت عامة ومطلقة، إلّا انها لا تُستهدف لذاتها، فإنّ ماهو الهدف في مثل هذه الأُمور هو إيصال الخير للآخرين سواءٌ أعلمنا ذلك أم لم نعلمه، فإنَّ الإنسان خلق اجتماعياً دون إرادة أو علم منه، ومعنى ذلك ان للإنسان هدفين، وانه يميل ذاتاً إلىٰ نوعين من الافعال، ويلتذ بفعل شيئين، الأوّل: الأعمال التي توصله إلىٰ أهدافه ومصالحه الفردية، والثاني: الأعمال

عادية ودانية، وإذا كانت نابعة من دوافعه المعنوية والملكوتية والالهية فسوف تحضى بقداسة عالية، وبعبارة أُخرى: إن القيم الأخلاقية عبارة عن مجموعة من الكمالات النفسية، إلّا انها كمالات عملية وليست نظرية، أي انها كمالات ترتبط بعلاقة النفس بما دونها، أي ترتبط بالجسد والحياة الاجتماعية، خلافاً للكمالات النظرية التي ترتبط بعلاقة النفس بخالقها ونظام العالم الكلي.

والذي يستفاد من كلمات أمثال ابن سينا وصدر المتألهين قريب من هذا المعنى.

واما الفرضية الثانية فلا تقوم على أساس اختلاف الإنسان في المرتبة وانما تقوم على أساس اختلاف دوافعه، بمعنى ان من الدوافع ما يخدم مصالح الفرد، ومنها ما يخدم مصالح الآخرين، وبعبارة أُخرى: هناك في وجود الفرد شيء ليس له أدنى علاقة بمصالحه إطلاقاً، وانما يتعلق بمصالح الآخرين فقط، وذلك من قبيل: ثدي الأم المملوء باللبن الذي يرفع حاجة الطفل ويخدم مصالحه دون أُمه.

واما الفرضية الثالثة فتقوم على أساس اختلاف شخصية الإنسان أيضاً، ولكن لا من ناحية كونها ترابية أو ملكوتية، بل من ناحية كونها فردية وطبيعية، وكونها شخصية اجتماعية وثقافية وإنسانية، فان للإنسان مجموعة من النشاطات التي تفوق فرديته وشخصيته، وقد يتعرض إلىٰ سلسلة من الواجبات والمحضورات التي لا تنسجم أحياناً مع مصالحهِ الفردية، فيحمل بين جوانحه الأنا الفردية والأنا الاجتماعية.

وإن الأنا الاجتماعية ليست طبيعية ولا فطرية والهية، وانما هي اكتسابية ومن اللوازم المتفرعة على الحياة الاجتماعية.

ونحن نرجح النظرية الأُولى من بين هذه النظريات الثلاث، وإلىٰ هنا نكتفي بهذا المقدار مؤجلين بقية البحث إلىٰ الايام المقبلة، ولكن قد يقال في الختام: إن الكلام المتقدم قد يصلح بياناً لكلية الاحكام الأخلاقية وعموميتها، إلّا انه لايبين دوامها وإطلاقها.

انما يُستهدف بوصفه أمراً داخلاً في الذات لا خارجاً عنها.

توضيح ذلك: ان المجتمع حقيقةٌ واقعية، وليس أمراً اعتبارياً. فإنّ تركيب المجتمع من أفراد ليس تركيباً اعتبارياً، وانما هو تركيب حقيقي، بمعنى ان افراد المجتمع وان كانوا منفصلين من الناحية الجسدية عن بعضهم وليست بينهم وحدة واقعية، إلّا انهم من الناحية الروحية والثقافية تحكمهم وحدة واقعية بفعل مجموعة من التأثيرات والتأثرات، وبعبارة أُخرى: ان أفراد المجتمع وان كانوا متكثرين أشخاصاً، إلّا انهم متحدين شخصية، وانهم متكثّرون (جسماً) ومتحدون (وجداناً). وبعبارة ثالثة: ان (وجدان الفرد) في المجتمع يشكّل جزءاً حقيقياً في (وجدان المجتمع).

وفي الحقيقة ان لكل فردٍ نوعين من (الأنا) والوجدان والشخصية، أحدهما: (الأنا الفردية) التي هي حصيلة واقعه الحيواني، والأُخرى: (الأنا الاجتماعية) التي هي حصيلة واقعه الإنساني والاجتماعي، والإنسان في النوع الأوّل يرى نفسه فرداً وفي النوع الثاني يرى المجتمع ككل، ويرى نفسه في ضمن المجتمع، وعندما تحصل للإنسان مثل هذه الرؤية فسيكون له هدف قهراً وسيرتب في ذهنه مجموعة من الواجبات والمحضورات للوصول إلىٰ ذلك الهدف.

وان ما يسمى بـ(الحكمة العملية) والذي تكون له جهة كلية واشتراكية، ويكون دائماً ومطلقاً هي تلك الرؤى التي تخلقها (الأنا الاجتماعية) لدى الإنسان للوصول إلىٰ اهدافه وكمالاته.

والملاك في قيمة هذه الرؤى وقداستها بالقياس إلىٰ الرؤى الفردية نابع من (الكل) لا لكونها من (الكلي)، وقد اتضح الفرق بين الكل والكلي في علم المنطق.

اما الفرضية الأُولى من هذه الفرضيات الثلاث فتقوم على أساس اختلاف شخصية الإنسان في الرتبة، وان للإنسان حقيقة ذات مرتبتين، الأُولى: ترابية وحيوانية ودانية. والأُخرى: ملكوتية وعُلوية، وان مرتبته الترابية هي وسيلته الوحيدة لبلوغ مرتبته الملكوتية، فإذا كانت أعماله محدودة بمرتبته الترابية كانت

وجوابه: ان بيان الدوام والإطلاق رهن بنوعية الإنسان، وما إذا امكن خروج الإنسان من نوعيته، أو ان التغيرات لا تخرج الإنسان من الناحية النوعية، وان الكمال الانساني الحقيقي يكمن في مسار نوعيته، كما ان الناحية الاجتماعية تابعة لنوعية الإنسان أيضاً، بمعنى ان النوعية الاجتماعية تابعة للنوعية الفردية.

جميع الواجبات جزءاً من الحكمة العملية التي تشكل الأخلاق ركنها الاساسي، وفي الحقيقة ان ما يرتبط بالأخلاق ليس عبارة عن مجرد الكيفية التي يجب ان تكون عليها الحياة، وانما المهم كيف يتعين علينا أن نعيش حتى تتسم حياتنا بالقداسة وتكون سامية ومتعالية.

وتوجد هنا ملاحظة أُخرى ينبغي الالتفات إليها وهي: ان الأخلاق تعلمنا كيفية الحياة من جهتين؛ الأُولى: ما يجب على الإنسان فعله، الثانية: كيف يجب على الإنسان ان يكون، والجهة الأُولى ترتبط بافعال الإنسان وأعماله التي تشمل أقواله أيضاً، والجهة الثانية ترتبط بخصاله وسجاياه، وقد أُفترض في هذا الكلام ان لكل إنسان ماهية وراء سلوكه وسجاياه وملكاته، وان الأخلاق لا علاقة لها بماهية الإنسان.

ولكن بناءً على نظرية (اصالة الوجود) من جهة، وبناءً على عدم تعيّن الشخصية الإنسانية للإنسان من جهة أُخرى، وتأثير السلوك في بناء نوعية السجايا، والأثر الذي تتركه هذه السجايا على كيفية وجود الإنسان، لا تعدّ الأخلاق علماً يتكفل بيان كيفية الحياة فحسب، وانما يتكفل ببيان الكيفية التي ينبغي للإنسان ان يكون عليها أيضاً.

معيار الصلاح وعدمه في الأخلاق

لا بد هنا من إيضاح شيء وهو: أن الحكمة النظرية ـ سواءٌ أكانت الهية أم رياضية أم طبيعية ـ ليس فيها معيار محدد أو ميزان معين لكشف صحة النظريات أو بطلانها، فلو كان الاستدلال قياسياً كما هو الحال في استدلالات العلم الالهي، لكانت معايير المنطق الصوري كافية بأن تكون صور القياس مطابقة للقواعد المنطقية، وان تكون مواد الاستدلال من البديهيات الأولية أو من المحسوسات أو المجربات، وإذا كان الاستدلال تجريبياً كان الاختبار العملي والعيني كافياً لكشف صحة النظرية أو بطلانها.

الدرس الثالث

علم الأخلاق

تقدم في الدروس السابقة ان الحكمة العملية تنشعب إلىٰ ثلاث شُعب هي: الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، إلّا اننا سنقصر بحثنا على الأخلاق.

وقد دأبوا في تعريف علم الأخلاق على ان يقولوا: إنه: (علم يتكفل بيان كيفية الحياة أو كيف ينبغي ان تكون) أو: (علم يتكفل بيان الحياة الصالحة للإنسان وكيف ينبغي للإنسان ان يكون).

وهذا انما يصح فيما إذا أُخذ كمفهوم كلي ومطلق، بمعنى كيف ينبغي للإنسان ان يعيش بوصفه إنساناً، وما هي الحياة الصالحة التي تليق بإنسانية الإنسان؟

واما بالنسبة للأُمور الفردية وما يتخذه الإنسان لنفسه في احواله الشخصية من قرارات لا يرتضيها لغيره، فلا تكون هذه التعاريف صحيحة.

ومضافاً إلىٰ ذلك فهناك مفهوم آخر في جعل الفعل اخلاقياً، وهو كيف ينبغي للإنسان ان يعيش حتى تحضى افعاله بقيمة وتكون مقدسة ومتعالية؟ أي ان جعل الاعمال الاعتيادية ذات قيمة يعدّ من المفاهيم الأخلاقية.

ومن هنا فان بعض المذاهب التي سنتعرض لها وان ادعت لنفسها نظاماً أخلاقياً، إلّا انها في الحقيقة مفتقرة إلىٰ النظام الأخلاقي؛ فان هذه المذاهب وان تحدثت عما يجب ان تكون عليه الحياة، إلّا انه ـ كما تقدم ان ذكرنا ـ لا يمكن عدّ

كانت صحيحة عندك وإلّا فهي باطلة، وإذا كان الشيء محبوباً عند قوم ومبغوضاً عند آخرين فسوف لا يمكن الاحتكام إلىٰ الدليل، وانما يتم اللجوء إلىٰ منطق القوة ظاهرة كانت أم مبطنة)[١].

وخلاصة كلام راسِل هو ان مفهوم الحسن والقبح يوضح العلاقة القائمة بين المفكر والشيء الذي يبحث عنه، فان كانت تلك العلاقة قائمة على أساس الحب كان ذلك الشيء حسناً، وان كانت قائمة على البغض كان ذلك الشيء قبيحاً، وان كان لا يحبه ولا يبغضه فسوف لا يكون حسناً ولا قبيحاً.

وإذا انطبق معنىً أو مفهوم على شيء مخصوص عند إضافته وارتباطه بشيء آخر، فسوف لا يكون ذلك المفهوم كلياً ومطلقاً.

وقد أجاب راسِل باننا لا بد ان نعثر على جذور الحب، فلماذا يحب الإنسان شيئاً أو يبغضه؟ جوابه: أن الإنسان انما يحب شيئاً فيما إذا كان نافعاً ومفيداً له ولو من بعض الوجوه، وبعبارة أُخرى: ان الطبيعة تسعى دوماً إلىٰ كمالها، ولكي تحرك الإنسان وتحثه نحو الشيء طوع ارادته واختياره تزرع في نفسه محبة ذلك الشيء، كما زرعت مفهوم الحسن والقبح والوجوب وعدمه.

إن الطبيعة كما تسعى بالفرد نحو كماله وصلاحه، تسعى أيضاً نحو كمال النوع وصلاحه، وأساساً لا يمكن احياناً فصل كمال الفرد عن كمال النوع، ففي الأُمور التي تحتوي على كمال النوع، ويكون كمال الفرد فيها مقروناً بكمال النوع تجد أن هناك نوعاً من المحبة التي يتساوى فيها جميع الأفراد، وتكون كلية ومطلقة، وتكون معياراً لتحديد الأُمور الحسنة والقبيحة.

والعدالة وسائر القيم الأخلاقية من الأُمور التي تسعى الطبيعة نحوها لضمان مصالح النوع وكماله، ولاجل ان يصل الناس إلىٰ هذه القيم الأخلاقية بوحى من إرادتهم، تعمل الطبيعة على تحبيب هذه القيم إلىٰ نفوسهم، وبذلك تتجلى الواجبات والمحضورات في النفس على شكل مجموعة من الاحكام الإنشائية.

١ـ المصدر السابق، ص ٢٤٤.

فما هو الكلام بشأن الحكمة العملية؟

قد يقال: ان مسائل الحكمة العملية لا يمكن إثباتها بأي واحدةٍ من الطريقتين المتقدمتين، فلا يمكن إثباتها بالطرق القياسية، لان مواد القياس ينبغي ان تكون من البديهيات الاولية أو المحسوسات أو الوجدانيات أو المجربات، والحال ان الحكمة العملية تتعلق بمفاهيم الحسن والقبح اللذين يُنتزعان من الأُمور التي ينبغي فعلها والتي لا ينبغي فعلها تبعاً للحب والبغض، والحب والبغض ليسا من الأُمور التي يتساوى فيها الناس، فالناس تبعاً لوضعهم الخاص ومصالحهم الشخصية تكون لهم أهداف ومطالب مختلفة، وكل فرد أو جماعة تحب شيئاً يختلف عن الجماعة الأُخرى، وبذلك تكون الواجبات والمحضورات والأُمور الحسنة والقبيحة من الأُمور النسبية والذهنية، إذن فالمعاني الأخلاقية ليست من الأُمور العينية التي يمكن إخضاعها للتجربة.

وقد توصل برتراند راسِل في فلسفته التحليلية المنطقية إلىٰ هذه النتيجة أيضاً، فقال في كتابه (تاريخ الفسلفة الغربية) ضمن شرحه نظرية افلاطون حول (العدالة) واعتراض ثراسيماخوس بان العدالة هي مصلحة الأقوى:

(ان هذه الرؤية تتضمن المسألة الأساسية في الأخلاق والسياسة، وهل هناك معيار لتمييز الحسن من القبيح وراء ما يريده قائل هذه الكلمات؟ إذا لم يكن هناك مثل هذا المعيار فلا محيص عن المصير إلىٰ اكثر النتائج التي توصل لها ثراسيماخوس، ولكن كيف يمكن الوصول إلىٰ هذا المعيار)[1].

وقال أيضاً: (يحضى الاختلاف بين افلاطون وثراسيماخوس باهمية كبيرة، فقد تصور افلاطون ان بامكانه إثبات صحة جمهوريته المطلوبة وقد يتصور الديموقراطي الذي يؤمن بعينية الأخلاق ان بامكانه إثبات عدم صلاحية الجمهورية الافلاطونية، إلّا أن الذي يتفق مع ثراسيماخوس سيقول: ليس مدار الكلام حول الإثبات أو النفي، وانما المدار حول الحب والبغض، فما دمت تحب تلك الرؤية

١ـ تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٤٢.

وعليه لا ضرورة إلىٰ البحث عن معيار كـلي للأخـلاق، وان تكـون الأُمـور الحسنة والقبيحة من الأُمور العينية كالبياض والسـواد أو كـون الشـيء كـروياً أو مكعباً.

وبذلك يكون راسِل قد التفت إلىٰ الاصل القائل: (أُحب لنفسي كفردٍ يفكر في مصلحته المادية والجسدية) دون ان يلتفت إلىٰ الاصل القائل: (أُحب لنفسي كفردٍ يشعر بكرامته العالية وروحه السامية)، أو الاصل القائل: (أُحب لنفسي كفردٍ يحب مصالح النوع الكلية).

وبعبارة أُخرى: ان راسِل التفت إلىٰ حركة الطبيعة نحو المصالح المادية للفرد، ولم يلتفت إلىٰ حركة الطبيعة نحو مصالح الفـرد العـلوية والروحـية، وإلىٰ حـركة الطبيعة نحو المصالح النوعية.

وقد قال راسِل في آخر كلامه: (إذا كان هناك معيار فلن يكـون كـلياً عـينياً قطعاً)، وهو كلام صحيح طبعاً.

ثم اضاف قائلاً:(إن هذه من المسائل المعقدة ولا أدعي لنفسي القدرة عـلى حلها)[1].

كما قال في الصفحة السابقة لكلامه هذا: (وهذه احدى المباحث الفلسفية التي لم يصدر بشأنها حكم قطعي حتى الآن)[2].

١ـ تاريخ الفسلفة الغربية، ج ١ ص ٢٤٥.
٢ـ المصدر السابق، ص ٢٤٤.

العدالة هي أن يملك الشخص ويفعل ما هو ملكه)[1].

كما عرّف العدالة الفردية بقوله: (تنسيق وترتيب فعال، وعمل العناصر المنسجمة في الإنسان أن يكون كل عنصر في مكانه، وكل عنصر يؤدي دوره المرتب في السلوك)[2].

وبذلك يكون افلاطون قد عرّف العدالة سواء أكانت فردية أم اجتماعية بالتوازن والتناسب اللذين يعدان من أنواع الجمال، وبذلك أرجع العدالة إلىٰ الجمال.

هذا وان الجمال على نوعين؛ محسوس ومعقول، والمحسوس منه ما كان من قبيل جمال الزهرة أو الطاووس أو جَمال يوسف ﷺ، وأما المعقول منها فهو ما يدرك بالعقل دون الحس، من قبيل جمال الصدق والأدب والتقوى والإيثار وتقديم العون للآخرين، وهو ما يعبّر عنه بالإحسان أو الحسن العملي أو الخير الأخلاقي، وبذلك يتضح ان جمال العدالة من نوع الجمال المعقول وليس من نوع الجمال المحسوس وبذلك ترجع العدالة إلىٰ (الخير) و(الإحسان).

ومن ناحية أُخرى فان العدل هو القانون الاصيل في العالم، فقد تدخلت العدالة في جميع انحاء الوجود، فإذا حاول شخص أن يخرج من مكانه الذي أعدته له طبيعته ومواهبه قد يجني بعض الفوائد والمنافع حيناً من الوقت، ولكن الانتقام الالهي يتبعه ويلاحقه، ان عصا الطبيعة المخيفة تُعيد الآلة الموسيقية الجموحة إلىٰ مكانها وإلىٰ مقام نغمتها[3].

وعليه فالحقيقة عبارة عن ادراك العدالة العالمية والأخلاقية ويرى افلاطون أن الخير (وان لم يكن أخلاقياً) حقيقةٌ عينية مستقلة عن اذهاننا، بمعنى انها كالحقائق الرياضية والطبيعية لها وجود بقطع النظر عن اذهاننا، فانها لا تحصل عن طريق ارتباط ذهننا بالواقع الخارجي حتى تكون امراً نسبياً، وانما هي مطلقة ولها وجود في نفسها، هذا وان الخير الذي هو حقيقة مستقلة عن ذهننا ليس من الأُمور

١ـ المصدر السابق.

٢ـ ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٥٤.

٣ـ المصدر السابق.

الدرس الرابع

نظرية افلاطون

والآن نتحدث عن النظريات المذكورة بشأن الأخلاق.

قلنا: ان الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية تحاول الإجابة عن السؤال القائل: (ما هو الطريق الذي يؤدّي بالإنسان إلىٰ الفضيلة).

وقد أجاب الحكماء والفلاسفة عن هذا السؤال بأجوبة مختلفة، إلّا انـها فـي الغالب غير متناقضة ولا متضادة برغم ما فيها من الاختلاف، بمعنى ان كل واحد من المذاهب اهتم بجانب مما يجب على الإنسـان فـعله، وسـيتضح هـذا بـعد بـيان النظريات المختلفة حول هذا الموضوع، وسنبدأ بحثنا بنظرية افلاطون.

بيّن افلاطون نظريته بشأن الأخلاق في ضمن نـظريته الاجـتماعية، وبـعبارة أُخرى: ان افلاطون تطرق إلىٰ (الأخلاق) من خلال (سياسة المدن)، فقد بدأ بحثه بالعدالة الاجتماعية وختمه بالعدالة الأخلاقية والفردية.

وقد حصر افلاطون الأشياء الجديرة بالاهتمام في هذا العالم بثلاثة أشياء هي: العدالة والجمال والحقيقة[1]، ثم أرجع هذه الثلاثة إلىٰ حقيقة واحدة هي (الخـير). فالفضيلة الوحيدة عنده هي الخير.

ولتوضيح المطلب نقول: لقد عرّف افلاطون العـدالة الاجـتماعية بـقوله: (إن

١ـ ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٥٣.

بين مسائل الحكمة النظرية والحكمة العملية.

٢ ـ ان افلاطون بسبب ذهابه إلىٰ استقلال الخير الأخلاقي عن الذهن قد انكر نسبية الأخلاق.

وهذه المسألة قابلة للنقاش أيضاً، وسنبحثها فيما بعد.

٣ ـ ذهب افلاطون واستاذه سقراط إلىٰ كفاية العلم والحكمة للتحلي بالأخلاق، في حين ان هذه الأُمور وحدها لاتكفي، وانما لا بد من مواكبة التربية للتعليم في هذه المسيرة لإيجاد الملكات النفسية الموافقة لما يقتضيه العلم.

وهذا الاشكال هو الذي اورده ارسطو مخالفاً سقراط واستاذه افلاطون.

البديهية، وانما هو حقيقة نظرية، فلا بد لتحصيلها والتعرف عليها من الرجوع إلىٰ العلوم المنطقية والفلسفية، وعليه فلا يعرف (الخير) سوى الفلاسفة.

وفي الخير تستوي جميع فئات الناس، فالخير يعمّ المرأة والرجل والكبير والصغير والعالم والجاهل والفرد والمجتمع، وبذلك تكون للأخلاق صيغة واحدة تنطبق على آحاد الناس.

وقد ذهب افلاطون ومن قبله سقراط إلىٰ ان العمل بمقتضى الخير يكفي فيه ان تعرفه، وذلك لانهما ذهبا إلىٰ استحالة ان يعلم الإنسان فعل الخير ولا يقدم عليه، فالسبب في عدم فعل الخير هو الجهل، وعليه فلاجل القضاء على الفساد الأخلاقي لا بد من مكافحة الجهل، ولهذاالسبب ذهب سقراط إلىٰ ان (الحكمة) رأس كل فضيلة، بل تُعدّ كل فضيلة نوعاً من الحكمة، فالشجاعة مثلاً عبارة عن معرفة ما يجب ان تخشاه وما ينبغي ان لا تخشاه، والعفة عبارة عن المقدار الذي يمكن للإنسان ان ينساق معه في شهواته النفسية، ومتى يتعين عليه كبحها والحدّ منها، والعدالة عبارة عن العلم بالأُسس والضوابط التي لا بد من مراعتها في التعامل مع الناس والارتباط بهم[1].

يرى افلاطون ان الشخص إذا غدا فيلسوفاً فقد صار صالحاً على نحو قهري وتلقائي، إذ من المستحيل ان يكون الشخص فيلسوفاً حقيقة ولا يكون متخلقاً بالأخلاق الفاضلة؛ لان عدم الأخلاق نتيجة الجهل.

وقد تعرضت نظرية افلاطون إلىٰ اشكالات، منها:

١ ـ لقد ذهب افلاطون إلىٰ ان الخير أمر واقعي ومستقل عن الذهن مشبّهاً إياه بالأُمور الرياضية والطبيعية، أي كما أن للدائرة أو المثلث وجوداً مستقلاً عن أذهاننا فلا دور فيه للذهن سوى الكشف، فكذلك الخير فهو عبارة عن حقيقة موجودة بقطع النظر عن الذهن الذي لا يقوم إلّا بدور الكاشف عن هذه الحقيقة.

وسبق ان ذكرنا ان هذه المسألة قابلة للنقاش، إذ يبدو من افلاطون انه لايفرّق

١ـ مسار الحكمة في اوربا، ج ١، سيرة سقراط.

الإنسان وهو السعادة، وذلك لان الهدف هو الشيء الذي نتمناه، بينما الوسيلة هي ما نفكر فيه ونختاره، فالاعمال المتعلقة بالوسيلة لا بد من اختيارها، وبذلك تكون الفضائل من الأُمور المتعلقة بالوسيلة[1].

ذهب ارسطو إلىٰ ان الأخلاق، أو بالاحرى الطريق التي تؤدي إلىٰ السعادة هي رعاية الاعتدال والحدود الوسطى، إذ قال: ان الفضيلة أو الأخلاق هي الحدّ الوسط بين الافراط والتفريط، فهو يرى ان كل حالة روحية لها حدّ معين، وذلك الحدّ هو الفضيلة، وان تجاوزه أو القصور عنه رذيلة، فالشجاعة مثلاً المتعلقة بالقوة الغضبية التي يستهدف منها الدفاع عن النفس هي حدّ وسط بين (الجبن) و(التهور)، وان (العفة) المتعلقة بالقوة الشهوانية هي حدّ وسط بين (الشبق) و(الخمود)، وان (الحكمة) المتعلقة بالقوة العاقلة هي حدّ وسط بين (المكر) و(الحماقة)، وكذلك (السخاء) حدّ وسط بين (البخل) و(التبذير)، و(التواضع) حدّ وسط بين (التكبر) و(الضعة)[2].

كما ذهب ارسطو ـ خلافاً لافلاطون ـ إلىٰ عدم كفاية العلم والمعرفة في الوصول إلىٰ الفضيلة، بل مضافاً على ذلك لا بد من تربية النفس على الفضيلة، بان يوجد الإنسان في نفسه ملكة الفضيلة فعلى الإنسان ان يعوّد نفسه على الفضائل التي هي ليست سوى مراعاة الاعتدال والحدود الوسطى ولا يتأتى ذلك إلىٰ من خلال تكرار العمل.

لا شك في ان نظرية ارسطو تحتوي على جزءٍ من الحقيقة، ولكن ربما كان أهم إشكال يرد على هذه النظرية الأخلاقية أنها ترى ان وظيفة علم الأخلاق هي تعيين افضل الطرق (أي الحد الوسط) للوصول إلىٰ السعادة، أي ان ارسطو حدد الطريق ولم يعيّن الهدف، في حين انه كان من الممكن ان يقال: ان من وظائف المذهب الأخلاقي أن يحدد للإنسان هدفه أيضاً، فليس الإنسان في غنىً عمن يرشده إلىٰ

١ـ تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٥٤.

٢ـ لاجل تحديد مقدار الحد الوسط والافراط والتفريط في الأخلاق راجع كتاب (جامع السعادات) للنراقي، والجزء الأوّل من الميزان.

الدرس الخامس

نظرية ارسطو

وقد ذكر ارسطو نظرية السعادة في باب الأخلاق، فذهب إلىٰ ان الإنسان لا يريد بلوغ الخير وانما يريد بلوغ السعادة فقط. وعلى تعبير بعض[1] ان ارسطو يرى ان السعادة هي الخير.

ونحن لم نعثر على تعريف لارسطو للسعادة، إلّا اننا نعلم ان السعادة عبارة عن الاستفادة القصوى من الملذات المتاحة والابتعاد ما امكن عن الآلام والمنغصات، علماً ان اللذات والمنغصات لا تنحصر باللذات والآلام الجسدية فقط. فان اللذات والآلام العقلية والروحية في قمة اللذات والمنغصات.

ان ما يتمناه الإنسان ويبحث عنه هو السعادة دون الخير والكمال ومن المستحيل للإنسان ان يتمنى الشقاء الذي هو ضد السعادة. واللذة شرط السعادة إلّا انها ليست عينها، وذلك لأن كثيراً من اللذات تتبعها آلام كثيرة أو تحول دون الوصول إلىٰ لذات اكبر وأصفى وأنقى.

والآن علينا ان نرى ما هو الطريق الذي يؤدي بنا إلىٰ السعادة؟

ان علم الأخلاق هو العلم بالطرق التي تؤدي إلىٰ السعادة.

يرى ارسطو ان الفضائل ما هي إلّا وسيلة تؤدي بنا إلىٰ الهدف الذي ينشده

١ـ تاريخ الفسلفة الغربية، ج ١، ص ٣٤٤.

بعد ان تجاوز مرحلة الشباب رفض جميع أنواع الترف ولم يرتض سوى الصفاء والعيش البسيط، فانخرط في سلك العمال وارتدى ثيابهم، وأخذ في إرشاد الناس البسطاء بلغة يفهمونها ولم يعر أي اهتمام للفلسفة الدقيقة والمعقدة وقال بالعودة إلىٰ (الحياة الطبيعية) حتى افرط في ذلك وعمد إلىٰ نقد المجتمع ومؤسساته القائمة بما فيها الدولة والاسرة والدين نقداً هدّاماً وفضل ان يكون مجنوناً على ان يكون مترفاً[1].

وقد رأى (ديوجينس) ضرورة الهروب من المدنية، وفي الحقيقة كان يريد ان يعيش كسائر الحيوانات حتى قيل عنه: (إنه حاول العيش مثل الكلب)[2]، فكان أول من أُطلق عليه مصطلح (الكلبي).

وقد قامت فلسفة الكلبيين على اساس الأذى النسبي الذي تلحقه الموجودات بالإنسان، فذهبت هذه الفلسفة إلىٰ ان سعادة الإنسان تكمن في خلاصه وحريته واستغنائه عن متاع الدنيا، وقالت: إن ضبط النفس هو وحده السبيل إلىٰ تحقق الفضيلة وذلك عن طريق التخلي عن الدنيا من الناحية العملية، ويمكن في الحقيقة تلخيص شعارهم هذا بقول ناصر خسرو: (إذا أردت الخلاص فتخلص من الدنيا).

ان المتقدمين من الكلبيين من قبيل (أنتيسثينيس) و(ديوجينس) وان كانوا يؤكدون على البساطة في العيش والاستغناء عن الدنيا لم يتركوا الصلاح، إلّا ان المتأخرين من الكلبيين تسامحوا في جميع الاشياء حتى قواعد الفضيلة فطبقوا مفهوم اللامبالاة على جميع الناس وأدخلوا جميع الأُصول والعواطف في مفهوم الاستغناء والحرية، فاخذوا يقترضون من الناس اموالهم ولا يسددونها، كما أخذوا يسلقون الناس بألسنتهم، وبذلك اكتسب مصطلح الكلبي مفهوم العدوان والوحشية.

لقد بدأ الكلبيون طريقتهم الأخلاقية وحكمتهم العملية بالعيش البسيط الذي تحول بالتدريج إلىٰ انعدام العواطف واللامبالاة وعدم مشاركة الآخرين في

١ـ المصدرالسابق، ص ٤٥٢.
٢ـ المصدر السابق.

الهدف.

هذا مضافاً إلىٰ ان الأخلاق الارسطية حينما جعلت السعادة غاية قصوى للإنسان، وذهبت إلىٰ هدايته إلىٰ الطريق الذي يوصله إلىٰ السعادة، فانها في الحقيقة جردت الأخلاق من أهم عناصرها الأساسية المتمثلة في قداستها، فان الأخلاق انما تكتسب قداستها عن طريق نفي (الذات) والقضاء على (الأنا)، وبعبارة أُخرى: انها تحضى بقيمتها عن طريق التجرد من الأنا، في حين ان الأخلاق الارسطية التي قامت على نظرية انحصار الهدف في السعادة تدور على قطب الأنا.

كما اشكل على الأخلاق الارسطية باشكال آخر[1]، فقد ادعى عدم امكان قياس جميع الأخلاق الفاضلة بمعيار (الحد الوسط) فان (الصدق) مثلاً لا يمكن تصوره كحد وسط وله طرفان من الافراط والتفريط، فان الصدق حسن على جميع احواله، وان ما يقابله من الكذب قبيح على جميع احواله.

❊ ❊ ❊

وقد ظهر بعد سقراط مضافاً إلىٰ مذهب افلاطون ومذهب ارسطو الفلسفيين بعض المذاهب الفلسفية الأُخرى التي جاءت بنظريات حول المسائل المنطقية والفلسفية والأخلاقية عرفت باسمائها، وتلك المذاهب عبارة عن: الكلبيين والشكاكين والابيقوريين والرواقيين، وسنبدأ بنظرية الكلبيين الأخلاقية.

نظرية الكلبيين:

والكلبيون جماعة من الفلاسفة اشتقت اسمها من (الكلب) لمناسبة سنتعرض إليها عما قريب.

وعلى رأس الكلبيين رجل يدعى (ديوجينس)، وإليه يعود اشتهار هذه الجماعة بالدرجة الأُولى، وقد تحدث عن استاذه (أنتيسثينيس) وهو تلميذ سقراط قائلاً: (لقد مكث حتى بعد وفاة سقراط في حياة مترفة بين تلاميذ سقراط، إلّا انه

١ـ برتراند راسِل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٤٣.

تشاء)[1].

فكما ترى إذا كان المراد من الأخلاق: (كيفية العيش) فسيكون لمذهب الشك نظرية مفادها: ان الحسن والقبح والمهم والتافه مفاهيم جوفاء أو في الأقل لا يمكن إثباتها، فلا بد من العيش بشكل يضمن للشخص مصالحه الخاصة.

واما إذا كان المراد من الأخلاق: (كيف يمكن للإنسان ان يعيش حياة شريفة ومتسامية)، فسوف يفقد مذهب الشك نظريته الأخلاقية.

١ـ برتراند راسِل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ٢، ص ٤٦٢.

عواطفهم لينتهي باعمالهم العدوانية تجاه الآخرين.

وبالإمكان العثور على عناصر صحيحة في جوهر الأخلاق الكلبية فيما يتعلق بضبط النفس، ولكن حينما وصلت بهم المرحلة إلىٰ تفسير ضبط النفس بسحق العواطف والمشاعر الإنسانية الرقيقة والموافقة على الاعمال المنافية للعواطف والهروب من المجتمع ونبذ المدنية، فقد اخذت العناصر الفاسدة طريقها إلىٰ هذا المذهب.

وعلى كل حال إذا تغلغلت فلسفة مثل الفلسفة الكلبية في المجتمع فانها ستترك لا محالة آثاراً مدمرة.

نظرية الشكاكين:

وزعيم هذا المذهب رجل يدعى (بيرهون) وقد خدم مدة من الزمن في جيش الاسكندر.

ولقد سلك مذهبُ الشك في الحكمة العملية، الطريقَ الذي سلكه في الحكمة النظرية، فكما ذهب إلىٰ عدم إمكان إثبات أي أمرٍ في الحكمة لا بواسطة الحس ولا بواسطة العقل، لإمكان خطئهما، فقد ذهب في الحكمة العملية أيضاً إلىٰ عدم امكان ترجيح عملٍ على عمل آخر، بواسطة العقل، فلا يمكن تصويب شيء أو تخطئته، فمثلاً لا يمكن ترجيح الصدق على الكذب أو الامانة على الخيانة والعدل على الظلم بالدليل العقلي.

وقد أدت فلسفة الشك من الناحية العملية إلىٰ الأنا وحب الذات، وهذا ما صرح به بعض الشكاكين، فقد قال واحد منهم يدعى (كارنياس): (حينما تغرق السفينة قد يعمد القوي إلىٰ خلاص نفسه على حساب الضعيف، وإذا لم ينقذ نفسه في هذه الحالة فهو أحمق، ثم انك ماذا تصنع إذا فقدت فرسك حين هروبك أمام جيش العدو الزاحف وانت ترى واحداً من أفراد جيشك جريحاً على فرسه السالمة؟ إن كان لك عقل ومنطق سديد فانزله من على فرسه واركبها انت، ودع العدالة تقول ما

قبيل لذة الصحة والعافية.

والذي يدعو اليه أبيقور هي المتع الساكنة دون المتحركة كما يؤكد على الحياة البسيطة، ومن هذه الناحية كانت فلسفته قريبة من فلسفة الكلبيين، فقد قال أبيقور: (إذا أمضي يومي بالماء والخبز فسيمتلئ جسدي نعيماً، وعندها سأبصق على المتع الدنيوية لا بوصفها متعاً بل لما تستتبعه من الآلام والمنغصات)[1].

ان فلسفة أبيقور وان اشتهرت بطلب اللذة إلّا انها في الحقيقة تدعو إلىٰ الخلاص من العذاب والألم، أي انه يرى الخير والفضيلة في الحد من الألم، وعليه فاننا نصحح ما اشتهر عنه من (انه يرى الفضيلة في الجدّ في طلب اللذة) بقولنا: (إنه يرى الفضيلة في الحدّ من العذاب والمعاناة).

قال أبيقور: (اكبر الفضائل الجدّ، فانه أفضل حتى من الفلسفة نفسها).

لقد قصر أبيقور النظر في موضوع المتع أو بعبارة أصح: في موضوع نبذ الآلام، على المتع والآلام الجسدية، فلم يكن على علم بالمتع الروحية من قبيل المتع التي تحصل للإنسان بواسطة العلم والبحث أو الخير الأخلاقي أو العبادة العارفة، اذ قال: (اني إذا تركت المتع الذوقية، ولذة العشق، ولذة النظر جانباً، فسوف لا استطيع تصور الخير، ان مصدر جميع الخيرات متعة البطن، بل لا بد من إرجاع الحكمة والثقافة إليها، فان المتعة الروحية عبارة عن التفكير في المتع الجسدية والفارق الوحيد بينها وبين متعة الجسد يكمن في انه يمكننا بدلاً من التفكير في الألم ان نفكر في الخير والسعادة، ولذلك فان سيطرتنا على المتع الروحية اكثر من سيطرتنا على المتع الجسدية)[2].

وهذه الفلسفة كالفلسفة الكلبية، فلسفة فردية تدعو إلىٰ نبذ المجتمع والهروب منه، وترى ان هذه هي الوسيلة الوحيدة التي يمكنها ان تخلصهم من بعض الآلام.

وعلى العموم فان هذه الفلسفة ليس فيها أي قيمة معنوية أو انسانية، وربما

١ـ برتراند راسِل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٧٣.
٢ـ المصدر السابق، ص ٣٧٥.

الدرس السادس

نظرية الأبيقوريين

ولد (أبيقور) الفيلسوف اليوناني في أثينا سنة ٣٤٢ ق.م، أي بعد ست سنوات من وفاة افلاطون.

وقد سلك أبيقور منهج ذيموقريطس في الحكمة النظرية، فقال بالنظرية الذريّة، واما بالنسبة إلىٰ الحكمة العملية فقد جعل المتعة هي الخير الاسمى وجعلها مساوية للسعادة ودعا الجميع إلىٰ تحصيل المتعة والتحرر من الألم، وقد رفض أبيقور جميع أنواع المتع التي تستتبع الآلام والهياج العاطفي، مؤكداً على ان هذه المتع لا تحصل من طريق الانغماس في الملذات الحسية وانما بممارسة الفضيلة.

وعلى الرغم من ذلك فقد شاعت الأبيقورية بين الناس على انها تعني الانغماس في المتع الحسّية.

وقد قسَّم أبيقور المتع إلىٰ المتحركة والساكنة أو الفعالة والمنفعلة، وأراد من المتع المتحركة أو الفعّالة تلك المتع التي يكتسبها الإنسان تبعاً لانتماءاته أو ما يُحصّله، وهذا النوع من المتع ينشأ عادة من ألم ويكون بدوره مستتبعاً لألمٍ آخر مثله أو في الأقل يستتبع تعباً ونصباً، وذلك من قبيل متعة الاكل أو المتعة الجنسية أو طلب الجاه والمقام.

واما المتع الساكنة فهي تلك المتع التي تعتري الإنسان نتيجة بُرئه من الألم من

مراجعة لديوانه الكامل، ومقارنة أشعاره ببعضها ومن خلال استنطاق بعضها ببعضها الآخر يتضح ان حافظاً الشيرازي لم يكن سوى فيلسوف وعارف ربّاني.

كانت الفلسفة الكلبية أفضل منها، لانها في الاقل تستند إلىٰ عنصر الحرية وعـفة النفس، وان أدت بهم تعابيرهم إلىٰ حدٍّ الإفراط في ذلك، إلّا انك لا تجد أي عنصر من العناصر المتسامية في الفلسفة الأبيقورية، وبـذلك صـار المـذهب الأبـيقوري مشابهاً لمذهب الشك في افتقاره إلىٰ النظرية الأخلاقية.

ويمكن البحث في فلسفة المتعة من زاويتين؛ الأُولى: الزاوية النفسية، والثانية: الزاوية الأخلاقية.

اما في الزاوية النفسية فنقول: هل المحرك الأساسي للإنسان وهدفه من جميع أفعاله ومساعيه هو الوصول إلىٰ المتعة والهروب من الألم أو لا؟ وهذا بحث ممتع لا يسعنا الخوض فيه، إلّا ان جوابنا المختصر هو: أن الأمر ليس كذلك.

واما من الناحية الأخلاقية فنقول: هل الخير والحُسن والفضيلة تساوي المتعة؟ أو بعبارة أُخرى: هل الذي يحضى بقيمة ذاتية هي المتعة أو لا؟ وطبعاً الاجابة عن هذا السؤال ستكون بالنفي أيضاً.

ومما يجدر ذكره ان مصطلح الأبيقورية قد شاع في عصرنا بمعناه المنحل الذي يدعو إلىٰ الانغماس في الملذات والشهوات، وقد حاول بعضٌ ان ينسب بعض كبار الفكر والفلسفة والعرفان إلىٰ هذا المذهب بمعناه الشائع فـنسبوا إلىٰ ذلك أعـلاماً كالخيام وحافظ ورموهم باللامبالاة والسعي وراء اللذة والطرب.

والمتسالم عليه هو ان الخيام الفيلسوف وعالم الرياضيات لم يكن كذلك فانه وان كان يتراءى من أشعاره انه يذهب إلىٰ هذا المسلك، إلّا ان المحققين يشككون في ان يكون قائل هذه الأشعار هو الخيام الفيلسوف والعالم، وحتى لو فرضنا جدلاً انها له ولكن لا يمكن تحديد مرادات الشاعر الفلسفية من خلال كلماته التي صبها في قالب الأبيات الشعرية، على الخصوص وقد طبعت في الآونة الأخيرة رسائل للخيام تذكر نفس المضامين الموجودة في الأشـعار المـنسوبة له إلّا انـه ضـمّنها اجابات وحلولاً قائلاً: إنها حلول استاذه أبي علي بن سينا.

واما فيما يخص حافظاً فان الأمر اكثر وضوحاً، فان ادنى تدبر للغة حافظ واقل

وقد يشتبه الأمر على بعض فيتصور ان الفسلفة الرواقية هي فلسفة افلاطون الاكاديمية نفسها، وان الرواقيين هم الاشراقيون اتباع فلسفة افلاطون، فلا بد من تصحيح هذا الخلط.

ان الفلسفة الرواقية خلافاً للفلسفة الكلبية والأبيقورية تحضى بتاريخ أعرق واطول، فقد ذكروا أن بداية الفلسفة الرواقية كانت بمنزلة الحافز الذي دفع المذهب الكلبي نحو الرقي والتقدم، كما اتخذت نهايتها صورة الايديولوجية الافلاطونية، وقد حدثت اكثر التغيرات في الآراء فيما يخصّ ما بعد الطبيعة ومنطق الرواقيين، واما الآراء الأخلاقية فقد حافظت على ثباتها النسبي)[١].

ان روح النظرية الأخلاقية لدى الرواقيين مفادها ان الفضيلة عبارة عن إرادة الخير، وان الإرادة تنقسم إلىٰ الخير والشر، وان الفضيلة والرذيلة موجودتان في الإرادة.

ذهب الرواقيون إلىٰ أن إرادة الخير هي الإرادة التي لا تؤثر فيها الحوادث الخارجية، وقد ذهبوا في الحقيقة إلىٰ ان إرادة الخير عبارة عن الإرادة القويّة، ورأوا ان الإنسان إذا امتلك إرادة الخير وعزيمة قوية لا تؤثر بها الحوادث فسيمكنه ان يبقى حرّاً، وان يكون بمنزلة الصخرة الصمّاء الثابتة وسط الأمواج المتلاطمة في البحر الهدّار، فقالوا: (إذا تمتع الإنسان بإرادة جيدة وامكنه الثبات بوجه الحوادث الخارجية فسوف لا يمكن لتلك الحوادث ان تحطم شخصيته الذاتية)[٢].

وفي الحقيقة فقد ذهب الرواقيون إلىٰ ان الصلاح يعود إلىٰ شخصية الإنسان، وان شخصيته رهن بإرادته، ورأوا ان الإرادة الجيدة هي الإرادة القوية التي لا تتأثر بالحوادث والتي تتناغم مع الطبيعة.

يقول ابيكتيتوس وهو من الرواقيين البارزين: (لو تجرد كل واحد منا عن الأمور الخارجية فسيعود إلىٰ إرادته، وسيدفعها إلىٰ الأمام من خلال جهوده

١ـ الموسوعة الفلسفية لبابكين واسترول، فصل فلسفة الأخلاق.
٢ـ المصدر السابق.

الدرس السابع

نظرية الرواقيين

لقد اقترن ظهور الأبيقورية بظهور مذهب آخر باسم (الرواقـيين)، ومـؤسس المذهب الرواقي شخص يدعى (زينون السيشومي) وهو غير (زينون الأليائي) الذي سبقه بقرنين، وقد كان السبب في تسمية الرواقيين ان زينون كان يجلس في رواق ويباشر تدريس اصحابه فيه.

ولم ينتمِ من اليونانيين إلىٰ المذهب الرواقي سوى نزر قليل منهم، فـقد كـان المتقدمون من الرواقيين من الشاميين، كما كان متأخروهم من الروميين وقد كـان زينون نفسه من أهالي (قبرص).

ان الرواقيين وان استقلوا في بناء نظريتهم في الحكمة النظرية، إلّا انهم تأثروا في بعض آرائهم بالكلبيين، كما انهم نظروا إلىٰ سقراط نظرة احترام وتقديس، فقد قال برتراند راسِل:

(ان سلوكية سقراط اثناء محاكمته وامتناعه من الهروب وثباته في مـواجـهة الموت، وقوله: إن ضرر الظالم على نفسه اشدّ من ضرره على المظلوم، كان موافقاً لجميع التعاليم الرواقية، كما ان عدم تذمرهِ من الحر والبرد وبساطة مأكله وملبسه، وورعه الكامل كان منسجماً مع التعاليم الرواقية)[1].

١ـ برتراند راسِل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤٩٢.

السامية.

وثالثاً: ان هذه الفلسفة تدعو إلىٰ نوع من المقاومة والرضا والتسليم والثبات (تجاه الذات والنفس) بوجه التأثيرات التي تخلفها الحوادث (دون الحوادث نفسها) والاستسلام لما لا يمكن الخلاص منه من احكام الطبيعة أو المشيئة الالهية، فالإرادة الصالحة هي الإرادة المقاومة من جهة، وعدم مواجهة الحوادث القاهرة والجبرية مواجهة عابثة.

إلّا ان هذا المقدار لا يكفي من الناحية الأخلاقية في إثبات حسن الإرادة، بل لا بد من العثور على مقصد حسن لم يكتسب حسنه من جهة الإرادة وانما من جهة أُخرى، وان يكون ذلك المقصد حسنٌ لذاته لا انه حسن لانه يعود لصالح شخص معين، وبعبارة أُخرى: ان يكون حسنه مطلقاً لا نسبياً.

وإذا كانت الأخلاق طريقة في الحياة، يتعين على من يريد ان يعيش بشكل افضل واحسن واقوى واكرم ان يتبّعها، فبالإمكان عدّ طريقة الرواقيين من الطرق الأخلاقية. واما إذا قلنا بان الأخلاق تعني السلوك الحسن والمتعالي والمقدس، فسوف لا يكفي ماذكره الرواقيون، وذلك لان ما ذكروه هو الحسن النسبي أي الحسن لذلك الشخص الذي يتبع تلك الطريقة، في حين اننا ذكرنا سابقاً ان الخير والفضيلة انما يكونان خيراً وفضيلة فيما إذا لم يختلفا باختلاف الاشخاص.

وتشترك الأخلاق الرواقية مع الأخلاق الكلبية في عدم المبالاة وعدم التأثر بالحوادث، وتختلف هاتان الفلسفتان عن بعضهما في ان الأخلاق الكلبية ترى الحسن في الاستغناء العملي وترك جميع الاشياء والانزواء عن كل شيء والعيش مثل الكلاب والبهائم، في حين ان الأخلاق الرواقية لا تدعو إلىٰ الانزواء العملي، وانما تدعو إلىٰ عدم المبالاة فيما يقبل أو يدبر من الأُمور دون الفرار منها، وعليه فان الرواقي لا يخالف التنعم بالحياة والاستفادة من الحضارة وانما يخالف الوقوع في شباكها وحبالها.

فالكلبي يفر من المجتمع كما لو كان يخشى من الابتلاء بمرض بينما يسعى

ورياضاته، وسيقوم على إصلاحها كي تتناغم مع الطبيعة وتتسامى حتى تصبح حرّة ومختارة لا يعارضها شيء، وستكون مستقيمة وراسخة القدم، وان الذي يبتغي شيئاً أو يعرض عنه وهو لا يتمكن منه فسوف لا يمكنه ان يتصرف بحرية وانما عليه ان يتغير تبعاً لتغيرها)[1].

وبذلك يرى الرواقيون ان التحرر يكمن في الإرادة الصالحة، وكما تقدم فـان الإرادة الصالحة تقوم على شرطين؛ الأوّل: عدم التأثر بالحوادث الخارجية، والثاني: التناغم مع الطبيعة.

وذهبوا إلىٰ ان الخير والشر في الحوادث الطارئة على الإنسان ليس من الأُمور المطلقة، فقالوا: (ان الذين يملكون زمام الأُمور الخارجية التي تؤثر فيك قد يمكنهم ان يسجنوك أو يعذبوك أو يستعبدوك، إلّا انك إذا تمتعت بـإرادة قـوية فسـوف لا يتمكنون من السيطرة عليك)[2].

لا شك في ان الفلسفة الرواقية تحتوي على جزء من الحقيقة، فان قوة الإرادة والتحرر والشخصية المعنوية جزءٌ من الأخلاق، إلّا ان هذه الفـلسفة أمـعنت فـي الانغماس في الذات، مما أدى بها إلىٰ نوع من التساهل واللامبالاة، فلم تلتفت إلىٰ مواجهة الحوادث والحث على تغييرها لصالح المقاصد والاهداف، فان الإنسان لم يخلق في هذا العالم ليتخذ موقف الدفاع فقط وان يصون ذاته من الحوادث، كما انه لم يخلق ليكون حرّاً طليقاً وان لا يقع أسير الحوادث والوقائع، بل لا بد عليه مع ذلك ان يتخذ موقف الهجوم وان يعمل على تغيير الحوادث أحياناً، أي انه خُـلق حتى يغير نفسه ومجتمعه والعالم بأسره، وان يتجه به نحو الكمال، هذا أولاً.

وثانياً: لقد بالغت هذه الفلسفة في الاهتمام بالجانب الفـردي فكـرّست كـل اهتمامها بالفرد واغفلت الجانب الاجتماعي، أي ان هذه الفلسفة سعت إلىٰ إنـقاذ الفرد فقط، ولذلك فانك لا ترى في هذا النظام الأخلاقي أي بـصيص للـعواطـف

١ـ المصدر السابق.

٢ـ الموسوعة الفلسفية لبابكين واسترول، فصل فلسفة الأخلاق.

الرواقي إلىٰ ان يكتسب مناعة ضد ذلك المرض، ويشتركان في انهما لا يدعوان إلىٰ مكافحة ذلك المرض.

* * *

ذكرنا انه ظهر بعد سقراط مضافاً إلىٰ مذهب افلاطون وارسطو أربعة مذاهب أُخرى إلّا انها في الواقع ما هي إلّا امتدادات لمذهب سقراط واستمرار لفرعٍ من فروع فلسفته، وقد كانت تلك المذاهب عبارة عن: الكلبيين والشكاكين والأبيقوريين والرواقيين، وكان ظهور هذه المذاهب بعد افول نجم اليونان حيث تلاشى نظام الدولة والمدن على يد الاسكندر المقدوني، وبعد موت الاسكندر ساد حياة الناس نوع من الاضطراب وعدم الاستقرار.

ويرى اكثر المحققين ان هذه المذاهب ليست سوى ردود فعل مختلفة تجاه بعض المشاكل، صدع بها الفلاسفة وفقاً للقوانين الطبيعية، ففي الحقيقة لم تكن تلك الفلسفات سوى فلسفات مواساة وتسكين، فقد قيل: قد يواجه الناس المأساة بأشكال مختلفة فيستسلمون لها أو يواجهونها أو يذعنون لها، ولكل واحد من هذه المواقف نظرية أخلاقية تبرره.

فالمذهب الكلبي يدعو إلىٰ الهروب من الحياة، والمذهب الرواقي يدعو إلىٰ المقاومة الذاتية التي تقتصر على النفس، والمذهب الأبيقوري يدعو إلىٰ الهروب من الآلام واللجوء إلىٰ اللذات، واما مذهب الشك فهو مذهب تزلزل الموازين التي تظهر عادة بعد الشدائد.

النوع من السلوك يتنافى مع حرية الإنسان.

وان الفعل الذي يصدر عن اختيار وحرية يكون على نوعين: فهو اما ناشئ عن ميل ورغبة، واما ناشئ عن الشعور بالمسؤولية، فان كان ناشئاً عن رغبة فلا يكون أخلاقياً، وان كان ناشئاً عن الشعور بالمسؤولية فهو أخلاقي.

وبذلك يكتسب الفعل الإنساني ماهيته الأخلاقية أو غيرها من الدوافع المحركة، فان كانت الدوافع ناشئة من الشعور بالمسؤولية كانت للأفعال ماهية أخلاقية وإلّا فلا، فان الافعال انما تكون أخلاقية إذا لم تقترن بأيّ عنصر من عناصر الرغبة.

يقول (كانت): (لا يمكن تصور حسن شيء في الدنيا ولا خارجها مطلقاً وبلا قيد أو شرط، سوى ما كان من الإرادة الحسنة).

ومراد (كانت) من الإرادة الحسنة الإرادة الصادرة عن الشعور بالمسؤولية، ويمكن تلخيص نظرية (كانت) على النحو الآتي:

١ ـ هناك فرق بين الاعمال فمنها ما هو أخلاقي، ومنها ماهو غير أخلاقي أو يتنافى مع الأخلاق، فالعمل الأخلاقي يحضى بقمية ويستحق فاعله الثناء والاستحسان، بينما العمل المنافي للأخلاق عمل وضيع يستحق فاعله المؤاخذة والذم، اما العمل غير الأخلاقي فيتساوى فيه الطرفان فلا هو متصّف بالرفعة ولا بالضعة، فلا يستحق فاعله المدح ولا الذم، فالتاجر الذي يكدح من الصباح إلىٰ المساء إذا باع شيئاً قيمته دينار فاعطاه المشتري عشرة دنانيرٌ سهواً، فإذا وضّح البائع له حقيقة الأمر وارجع له بقية النقود فسوف يحضى عمله هذا بقيمة أخلاقية، واما إذا اغتنم غفلته واحتفظ ببقية النقود لنفسه، فسوف يكون عمله منافياً للأخلاق، واما ما سوى ذلك من اعماله اليومية الاعتيادية فلا هي ذات قيمة أخلاقية ولا هي منافية للأخلاق.

٢ ـ ان قيمة العمل لا تظهر إلّا إذا صدر عن حرية واختيار، فان صدر بالجبر والاضطرار فقد قيمته، فمثلاً لو دفع التاجر المذكور النقود خوفاً من القانون، لما كان

الدرس الثامن

النظريات الجديدة

هناك في المرحلة القديمة ـ الأعم من المرحلة الإسلامية أو المسيحية أو الهندية أو الصينية أو غيرها ـ بعض النظريات الأخلاقية نترك ذكرها على أمل ان نفرد في المستقبل فصلا مسهباً للحديث حول الأخلاق الإسلامية.

وبرغم قدم الأخلاق الإسلامية من الناحية التاريخية، ولكن بالنظر إلىٰ ما يتمتع به الإسلام من النظام الأخلاقي المتكامل نرى من الضروري ان نوضح شطراً من النظريات الأخلاقية الجديدة لنخوض بعدها في بيان النظام الأخلاقي في الإسلام، ولا يسعنا في هذا المقام ان نذكر جميع النظريات الجديدة في باب الأخلاق، ولو باختصار، ولذا سوف نختار بعضاً منها على غرار ما فعلناه بالنظريات القديمة في باب الأخلاق.

نظرية (كانت):

تعتبر نظرية (كانت) من اشهر النظريات الحديثة في القرنين الاخيرين فقد رام (كانت) التمييز بين الفعل الأخلاقي وغيره فتوصل إلىٰ ان من الافعال ما يصدر عن الإنسان اضطراراً ودون اختيار منه، فمثلاً ان الذي يقع تحت رحمة قاطع طريق عاتٍ يضطر إلىٰ التخلي عن نقوده، وإلّا تعين عليه ان يتحمل النتائج الوخيمة، وهذا

٥ ـ كيف نعرف ان الأمر الذي صدع به ضميرنا مطلق وليس مشروطاً، وبعبارة أُخرى: ما هو المعيار الذي يميز لنا الأوامر المطلقة الصادرة بوحي من الوجدان الأخلاقي من الأوامر المشروطة الناشئة عن الرغبات والميول؟

ذكر (كانت) عدّة معايير لذلك، منها: بالنظر إلىٰ ان العمل الأخلاقي، والعمل الذي يهدف إلىٰ بلوغ مصلحةٍ ما شيئان، يكون الأمر الأخلاقي مطلقاً وكلياً وعاماً، فإنَّ (كانت) يرى ان امر الوجدان عبارة عن: (اعمل وفقاً للقاعدة التي ترغب في أن تكون قانوناً كلياً)[1].

إذن فكلما واجهت أمراً صادراً عن ضميرك بشأن شيء فتدبر فيه لترى ما إذا كنت ترغب في ان يكون ذلك الأمر قاعدة عامة وان لا ترى فرقاً بينك وبين غيرك في هذا الخصوص ففي هذه الحالة سيكون ذلك الأمر أخلاقياً، واما إذا أردته لنفسك فقط ولم ترغب في ان يغدو قاعدة عامة، فسيتضح ان ذلك الأمر ناشئٌ عن الرغبات والميول الشخصية دون الشعور بالمسؤولية.

والمعيار الآخر عبارة عن القاعدة القائلة: (اسلك وكأنك ترى الإنسانية في كل الموارد غاية في شخصك أو في شخص آخر، وليست مجرد وسيلة)[2].

ان نظرية (كانت) وان كانت دقيقة إلىٰ حدٍّ كبير، إلّا انها في الوقت نفسه لا تحتوي إلّا على جزءٍ من الحقيقة، فقد أصاب (كانت) فيما يرتبط بوجود مجموعة من الأوامر والواجبات غير المشروطة ومصادر الهامها، ولكن تعتريها بعض النواقص، نشير إليها فيما يلي:

١ ـ لقد حاول (كانت) ان يثبت ان السلوكيات الأخلاقية لا تنشأ من الرغبات والميول، وهذا خطأ، إذ يرد هنا سؤال مفاده ان الذي يمتثل التكليف الأخلاقي هل يرغب في امتثاله أو لا؟ فإذا لم تكن له رغبة في الامتثال، فهل يخشى من عدم الامتثال أو لا؟ وهل يمكن للإنسان ان يذعن لأمرٍ وهو لا يرغب في امتثاله ولا

---

١ ـ الموسوعة الفلسفية، تأليف بابكين واسترول، ترجمة الدكتور المجتبوي.
٢ ـ الموسوعة الفلسفية، تأليف بابكين واسترول، ترجمة الدكتور المجتبوي.

لعمله هذا قيمة أخلاقية.

٣ ـ والعمل الصادر عن حرية واختيار انما تكون له قيمة فيما إذا كان صادراً عن إرادة حسنة، والإرادة الحسنة هي التي تنشأ عن دوافع حسنة، والدوافع الحسنة عبارة عن الشعور بالمسؤولية.

٤ ـ ما هو المراد من المسؤولية؟ المراد من المسؤولية مجموعة الأوامر التي يمليها على الإنسان ضميره، وهي على نوعين: فبعضها مطلق، والآخر مشروط، اما المشروط فهو الأمر الذي يمليه الضمير للوصول إلىٰ الهدف، من قبيل الأمر بسلوك طريق معين للوصول إلىٰ مدينة معينة، فالأمر المشروط إرشاد إلىٰ مصلحةٍ ما، كما هو الحال في اختيار أي وسيلة للوصول إلىٰ هدف وغاية مخصوصة، واما الأمر المطلق فهو غير مشروط بأي شرط، فهو الأمر الذي يصدره الضمير لا بعنوان المصلحة ولا لكونه وسيلة وطريقاً للوصول إلىٰ الهدف، وانما هو مجرد تكليف ومسؤولية، إذن فالمراد من المسؤولية والتكليف هو أمر الضمير غير المشروط، وكل عمل أُنجز من خلال الشعور بهذهِ المسؤولية فهو عمل أخلاقي.

ان لكلام (كانت) مرحلتين: الاولى ترتبط بعلم النفس بمعنى انه لا بد من الاذعان بان ضمير الإنسان يصدر أمرين: احدهما مطلق والآخر مشروط.

والأوامر المشروطة هي تلك التي تحث الإنسان نحو السعي لكسب المعاش، والأوامر المطلقة هي الأوامر الأخلاقية، وحينما يصدر الضمير الإنساني أوامره المطلقة يسمى بـ(الوجدان الأخلاقي).

وقد أُعجب (كانت) كثيراً بالوجدان الأخلاقي من ضمير الإنسان، فقال: (شيئان يدهشان الإنسان بشدة، الأوّل: رؤيته للسماء المتلبدة بالنجوم، والثاني: وجدانه الكامن في ذاته). وقيل أيضاً: (ان هذه الكلمات مسطورة على شاهدة قبره).

والمرحلة الثانية ترتبط بسلوك الإنسان، فيمكن للإنسان ان يلبي أوامر ضميره المشروطة أو في الحقيقة ينساق وراء ميوله وغرائزه، ويمكنه ان يستجيب لضميره الأخلاقي الذي يفوق الميول والغرائز، وفي هذه الصورة سيكون سلوكه أخلاقياً.

يخشى من مخالفته؟!.

٢ ـ لقد جردّ (كانت) مفهوم (الحسن) و(الخير) من الأخلاق، فلم يـر العـمل الأخلاقي منبثقاً من حسنه الذاتي، وانّما حصر أداءه عـلى الشـعور بـالمسؤولية، وبعبارة أُخرى: انـه رأى الحسـن فـي الإرادة دون المـراد، وربـط حسـن الإرادة بدوافعها، ورأى انها إذا كانت ناشئة من الإحساس بالمسؤولية كانت حسنة وإلّا فلا.

وبذلك تكون أوامر (كانت) الأخلاقية أوامـر عـمياء إلىٰ درجـة كـبيرة، وان الوجدان الذي يعتقد به، آمرٌ مستبدٌ يصدر أوامره دون مبرر، ويحتم على الآخرين أن يذعنوا لأوامره دون اعتراض أو نقاش.

وعليه فاننا نميل إلىٰ رأي الذين يذهبون إلىٰ وجود نوع من الحسن وراء كل أمر، ونرجحه على رأي (كانت)، سوى ان الحسن تارة يكون نسبياً وأُخرى مطلقاً كما تقدم ان ذكرنا في الدرسين الأوّل والثاني.

٣ ـ طبقاً لنظرية (كانت) إذا كان في العمل خيرٌ عام وامتثله الإنسان بدافع من عواطفه الإنسانية ورغبته في تقديم العون للآخرين ودون تدخل الشعور بالمسؤولية لا يكون فعله هذا أخلاقياً، فان الوجدان الأخلاقي الذي يثني عليه (كانت) يأبى قبول هذا المطلب.

٤ ـ وبشكل عام ان كل عمل يأتي به الإنسان بحكم التكليف والإلزام وان كان هذا الإلزام نابعاً من ذات الإنسان فانه سيحدّ من حريته تجاه ذلك الفعل، ويقلل من جنبته الأخلاقية، واما إذا جاء الإنسان بفعل بمحض اختياره ودون تدخل الشعور بالمسؤولية وانما لمجرد حسنه الذاتي فسوف يحضى بأهمية أخلاقية أكبر[1].

١ـ وبذلك يتضح ان للبحث صلة إلّا ان الفرصة لم تسمح للشهيد المطهري بإكماله واتمامه.

العرفان

الفهرس

الكلام

الحكمة العملية

مدخل إلى العلوم الإسلامية (٣)



الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

ترجمة: حسن علي الهاشمي

مراجعة: السيد علي مطر

دار الكتاب الإسلامي

الأصول

توطئة

هذا هو الكتاب الثالث من سلسلة: (مدخل إلىٰ العلوم الاسلامية) نـقدمه إلىٰ القارئ الكريم ويضم الأُصول وعلم الفقه بأسلوب مبسط كالذي أراده مؤلفه الشهيد مرتضى المطهري.

ولن يفوتني انطلاقاً من المبدأ القائل: «من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق» أن أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب بالصورة اللائـقة، وأخص منهم بالذكر الوالد الكريم السيد علي مطر علىٰ مراجعة الكتاب وملاحظاته القيمة، وأخي السيد حيدر الحسيني علىٰ مجهوده الكريم.

المترجم

الدرس الأوَّل

المقدمة

في هذا القسم نبحث أموراً كلية في (علم الأُصول).

إنّ الفقه والأُصول علمان مترابطان، وسوف يتضح أنّ ترابطهما شبيه بالترابط القائم بين الفلسفة والمنطق؛ وذلك لأنَّ علم الأُصول بمثابة المقدمة لـ(علم الفقه)لذلك سمي بـ(أصول الفقه) بمعنى (أسسه) و(جذوره).

و يجدر بنا قبل كلِّ شيء أنْ نعرِّف كلا هذين العلمين باختصار، فنقول:

إن (الفقه) لغة يعني الفهم العميق والدقيق، إذْ أنّ معلوماتنا عن الأشياء على نحوين؛ فهي تارة سطحية، وأُخرى عميقة، ونضرب لذلك مثلاً من واقعنا الاقتصادي و التجاري المعاش، وما نشاهده دائماً في السوق من توفر بضاعة لم تكن موجودة سابقاً أو شحة في بعض البضائع التي كانت متوفرة، أو نلاحظ ارتفاعاً مستمراً في سعر بضاعة، بينما نجد سعر غيرها ثابتاً.

وقد يتفق لعامة الناس أن يحصلوا على هذا المقدار السطحي من المعلومات، ولكن لبعضهم معلومات دقيقة وعميقة بشأن هذه الأمور تفوق الظواهر السطحية وتغور في عمق الأحداث لتستقر في قعرها؛ فانهم يدركون الأسباب التي تؤدي إلى توفر هذه البضاعه وشحة تلك أو ارتفاع سعرها وانخفاض سعر الأُخرى، كما إنهم يعرفون الأسباب التي تؤدي إلى استمرار ارتفاع الأسعار، ويعرفون مقدار استحكام

هذه الأسباب، وأياً منها مستعصٍ على العلاج، وأياً منها قابل للحل. فـاذا بـلغت معلومات الفرد بشأن الأمور الإقتصادية هذا المستوى من العمق فلا بدَّ من عـده (متفقهاً) في الإقتصاد.

و قد تكرر في القرآن الكريم والروايات المأثـورة عـن الرسـول الأكـرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام الحث على (التفقه) في أمـور الديـن كـثيراً، والمسـتفاد مـن مجموعها أنّ الإسلام يريد للمسلم أن يفهم الدين عن بصيرة كاملة، وطبعاً إنَّ التفقه في الدين الذي يريده الإسلام يشمل كافة المجالات الإسلامية الأعم مما يـرتبط بأصول العقائد الإسلامية، والرؤية الكونية، أو الأخلاق والتربية الإسلامية والمجتمع الإسلامي، والعبادات والأحكام المدنية، والآداب المخصوصة مما هـو واقـع فـي حياتنا الفردية والإجتماعية. إلا أنّ الذي شاع بين المسـلمين مـنذ القـرن الثـاني إستعمال كلمة (الفقه) في قسم مخصوص يمكننا تسميته بـ(فقه الأحكام) أو (فقه الإستنباط) وهو عبارة عن: (الفهم الدقيق والاستنباط العميق للأحكام الإسلامية من مصادرها).

إنّ الأحكام الإسلامية لم تتعرض إلى بيان كل واقعة وحادثة على نحوٍ جزئي وفردي وتفصيلي فإنَّ هذا من المستحيل حـصوله؛ لإن الحـوادث والوقـائع غـير متناهية وإنما عرضت الأمور بشكل مجموعة من الأُصول الكلية والقواعد العامة.

فعلى الفقيه الذي يروم بيان حكم حادثة أو مسألةٍ أن يـرجـع إلى المـصادر المعتبرة - التي سنقوم بتوضيحها فيما بعد - ليعطي رأيه فيها بعد ملاحظة جـميع جوانبها، ومن هنا كان التفقه مساوياً للفهم العميق والدقيق والشامل.

و قد عرَّف الفقهاء الفقه بأنه: (العلم بالأحكام الشـرعية الفـرعية مـن أدلتـها التفصيلية).

و عليه لا يشمل الفقه الأُصول الاعـتقادية أو التـربوية، وإنـما يـقتصر عـلى استنباط الأحكام العملية من خـلال الرجـوع إلى الأدلة التـفصيلية التـي سـنقوم بتوضيحها.

اصول الفقه:

على الفقيه من باب المقدمة أن يحيط بعلوم عديدة منها:

١ - الأدب العربي، نحواً وصرفاً ولغة وبلاغة، وذلك لأن لغة القرآن والأحاديث عربية، فلايمكن فهم القرآن الكريم والروايات دون فهم اللغة العربية ولو بالمستوى المتعارف.

٢ - التفسير، إذ لا مندوحة للفقيه من الرجوع إلى القرآن الكريم، فلا محيص له من التعرف إجمالاً على علم التفسير.

٣ - المنطق، إذ بما أن كل علم استدلالي يفتقر إلى المنطق، كان على الفقيه أيضاً أن يتعرف علم المنطق.

٤ - علم الحديث، فيجب على الفقيه أن يكون عالماً بالحديث وأقسامه، من خلال الممارسة، الكثيرة.

٥ - علم الرجال، وهو معرفة أحوال الرواة، وسنوضح فيما بعد أنه لايمكن قبول الأحاديث كما هي عليه في كتب الحديث، بل يجب تمحيصها، وعلم الرجال يتكفل تمحيص سند الحديث .

٦ - علم أصول الفقه، وهو من أهم العلوم التي يتوقف الفقه على معرفتها من باب المقدمة، وهو علم شيّق وجميل إبتكره المسلمون.

إن علم الأُصول هو: (علم قواعد الإستنباط)، فإنّه يبين لنا كيفية الاستنباط الفقهي الصحيح من المصادر الفقهية، ومن هنا كان علم الأُصول بمنزلة علم المنطق، فهو علم (قواعد) وهو إلى (الصناعة) أقرب منه إلى (العلم)، إذ يُبحث فيه عمَّا يجب أن يكون، لا ما هو حاصل وكائن.

و قد توهم بعض أن مسائل علم الأُصول يتمُّ استعمالها في علم الفقه كما تستعمل مقدمتا قياس علمٍ في ذلك العلم، فقالوا: إن مسائل علم الأُصول تقع (كبريات) لعلم الفقه. وهذا خطأ؛ إذ كما أن مسائل المنطق لا تقع (كبريات) للفلسفة، كذلك يكون حال المسائل الأصولية بالنسبة إلى الفقه أيضاً. وهذا من البحوث

المتشعبة التي لا يسعنا بيانها.

إن الرجوع إلى المصادر الفقهية له أنحاء مخصوصة، قد تؤدي إلى استنباطات خاطئة ومخالفة للواقع ومراد الشارع، ومن هنا كان من اللازم بحثها وتحقيقها في علم مخصوص على ضوء الأدلة العقلية والنقلية القطعية التي تبين لنا الكيفية الصحيحة في الرجوع إلى المصادر الفقهية واستنباط الأحكام الإسلامية وهو ما يتكفله علم الأُصول.

و منذ صدر الإسلام شاعت في الأوساط الإسلامية كلمة أُخرى تشبه كلمة (الفقه)، وهي كلمة الاجتهاد، وحالياً تعدُّ هاتان الكلمتان مترادفتين.

و الاجتهاد مأخوذ من (الجهد) - بضم الجيم - بمعنى بذل السعي والمشقة، وإنما يقال: للفقيه مجتهد إذ عليه بذل قصارى جهده في استخراج واستنباط الأحكام.

كما أن كلمة (الاستنباط) تفيد ما يشابه هذا المعنى لأنها مشتقة من (نَبَطَ) الماء أي: خرج من باطن الأرض، فكأن الفقهاء شبّهوا سعيهم وجهدهم في استخراج الأحكام بالجهد الذي يبذله عمال التنقيب وراء الطبقات السميكة بحثاً عن الماء المعين.

الدرس الثاني

مصادر الفقه

تقدم في الدرس الأول أنّ علم (أصول الفقه) يعلمنا الطريقة الصحيحة لاستنباط الأحكام الشرعية من المصادر الأصلية. فلا بد من التعرف على تلك المصادر وعددها، وهل آراء جميع المذاهب والفرق الإسلامية متفقة بشأن تلك المصادر أو مختلفة؟ وإذا كان هناك اختلاف نظري فما هو؟

وسنشرع في بيان رأي فقهاء الشيعة بشأن مصادر الفقه، وفي معرض توضيح كل واحد من تلك المصادر نقوم ببيان رأي بقية المذاهب الإسلامية، فنقول:

إن المصادر الفقهية عند الشيعة (عدا جماعة قليلة تسمى بـ«الأخباريين» سنعرض آراءهم فيما بعد) أربعة :

١ - كتاب الله (القرآن)، (و سنتابع الفقهاء والأصوليين ونشير إليه بـ«الكتاب» اختصاراً).

٢ - السنة، وهي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره.

٣ - الإجماع.

٤ - العقل.

و يطلق الفقهاء والأصوليون على هذه المصادر الأربعة مصطلح (الأدلة الأربعة) فيقولون: (إن علم الأُصول يدور حول الأدلة الأربعة)، فلابد أن نوضح كل واحد من

هذه المصادر، ونبين ضمناً رأي المذاهب الإسلامية بما فيها جماعة الأخباريين الشيعة، وسنبدأ بكتاب الله (عز وجل).

القرآن:

لا شك أن القرآن الكريم هو المصدر الأوَّل للأحكام الاسلامية، وبالطبع لا تنحصر آيات القرآن في الأحكام العملية، فقد تطرق القرآن إلى مئآت المواضيع المختلفة،والذي يختص منها بالأحكام جزءٌ يقدَّر بحوالي خمسمئة آية من مجموع ستين وستمئة وستة آلاف آية (أي: واحد من ثلاثة عشر من مجموع آيات القرآن الكريم).

و قد صنف علماء الإسلام كتباً عديدة في خصوص هذه الآيات، أشهرها عندنا نحن الشيعة كتاب (آيات الأحكام) للمجتهد الزاهد التقي الشهير الملا أحمد الأردبيلي المعروف بـ(المقدَّس الأردبيلي) الذي عاش في القرن العاشر الهجري، وكان معاصراً للشاه عباس الكبير، والكتاب الآخر (كنز العرفان) للفاضل المقداد السيوري الحلي من علماء القرن الثامن وبداية القرن التاسع الهجري، كما صنف أهل السنة كتباً في خصوص آيات الأحكام أيضاً.

إن المسلمين منذ صدر الإسلام يعتمدون في الدرجة الأولى على القرآن الكريم لاستنباط الأحكام الإسلامية، إلا أن قيام الدولة الصفوية في إيران اقترن بظهور تيارفرقة منعت عوام الناس حقَّهم في الرجوع إلى القرآن الكريم، وقد رأت هذه الفرقة أن الرجوع إلى القرآن من اختصاص المعصومعليه السلام فقط، فعلى عامة الناس أن يرجعوا إلى السنة أي الأخبار والأحاديث فقط .

كما أن هذه الفرقة لم تُجز الرجوع إلى الإجماع والعقل؛ لأنها إدَّعت أن الإجماع من مبتدعات أبناء العامة، وأن العقل لا يجوز الإعتماد عليه لإمكان خطئه. إذن فالمصدر الوحيد الذي يجوز الرجوع اليه هو الأخبار، ومن هنا عُرف أصحاب هذا الرأي بـ(الأخباريين).

و مقارناً لإنكار هؤلاء حق الرجوع إلى القرآن الكريم وإنكار حجية الإجماع والعقل، أنكروا الاجتهاد أيضاً؛ لأن الاجتهاد كما تقدم عبارة عن: الفهم الدقيق والاستنباط العميق، وبديهي أن الفهم الدقيق لا يمكن إلا من خلال إعمال العقل وإمعان النظر، ورأوا أن على الناس أن يرجعوا إلى الأخبار والأحاديث مباشرة – دون الاعتماد على المجتهدين – كما يرجعون إلى الرسائل العملية للتعرف على وظائفهم.

و زعيم هذه الفرقة شخص إسمه (الأمين الإسترآبادي)، وقد تقدم ذكره في قسم المنطق في فصل (أهمية القياس)، وله كتاب معروف إسمه: (الفوائد المدنية) ضمَّنه آراءه، وهو إيراني لكنه أقام في مكَّة والمدينة سنوات كثيرة.

و قد أدى ظهور الأخباريين وانتماء الكثير إليهم في بعض المدن الجنوبية من إيران وجزر الخليج الفارسي وبعض المدن المقدسة في العراق إلى ركود وجمود علمي كبير، ولكن لحسن الحظ تمَّ الحد من نفوذهم بفضل الصمود الملحوظ الذي أبداه المجتهدون الكبار، ولم يبق من الأخباريين حالياً سوى فلول قليلة متفرقة.

السنة:

و هي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فإذا بيّن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في كلامه حكماً، أو ثبت أنه صلى الله عليه وآله قام بوظيفة شرعية على نحو مخصوص، أو ثبت أن الصحابة مارسوا بعض الشؤون الدينية على طريقة مخصوصة وأقرَّهم صلى الله عليه وآله عليها من خلال سكوته، فبإمكان الفقيه بداهةً أن يكتفي بذلك ويستند إليه في مقام الفتوى .

و لا كلام في حجية (السنة) عموماً ولا خلاف فيها، وإنَّما وقع الخلاف فيها من جهتين:

الأولى: هل الحجة خصوص السنة النبوية، أو تشمل السنة المروية عن الأئمة عليهم السلام أيضاً؟

إن أبناء العامة يقصرون الحجية على السنة النبوية فقط، إلا أن الشيعة يذهبون

أيضاً إلى حجية أقوال الأئمةعليهم السلام وأفعالهم وتقريراتهم إستناداً إلى بعض الآيات القرآنية والأحاديث المتواترة عن الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله والتي رواها أهل السنة أنفسهم، منها أنهصلى الله عليه وآله قال: (إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي، كتاب الله وعترتي).

الثانية: إن السنة المروية عن المعصوم عليه السلام تارة تكون قطعية ومتواترة، وأُخرى ظنية وهو ما يصطلح عليه (بخبر الواحد)، فهل يجوز الرجوع إلى سنن رسول الله صلى الله عليه وآله غير القطعية أيضاً؟

و هنا تتأرجح الآراء بين الإفراط والتفريط، فتجد أن بعضاً كأبي حنيفة لا يحفل بالأحاديث المنقولة حتى قيل: لم يثبت عند أبي حنيفة - من بين جميع الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وآله - سوى سبعة عشر حديثاً.

في حين يعتمد البعض الآخر على الأحاديث الضعيفة أيضاً، إلا أن علماء الشيعة لا يأخذون إلا بالحديث الصحيح والموثّق، أي إذا كان راوي الحديث شيعياً عادلاً أو صادقاً وموثوقاً - على الأقل - أمكن الإعتماد على روايته.

إذن فلابد من التعرف على رواة الحديث والتحقيق في أحوالهم، فإذا ثبت أن جميع رواة حديثٍ كانوا صادقين وموثوقين أمكن الإعتماد على روايتهم. ويذهب إلى هذا الرأي الكثير من علماء أهل السنة أيضاً، ومن هنا ظهر بين المسلمين (علم الرجال) أي: علم معرفة أحوال الرواة .

إلا أن الأخباريين الشيعة - المتقدم ذكرهم - وجدوا إجحافاً في تقسيم الحديث إلى: الصحيح والموثق والضعيف، وقالوا: إن جميع الأحاديث وعلى الاخص الموجودة في الكتب الأربعة، وهي: (الكافي)و (من لا يحضره الفقيه) و(التهذيب) و(الاستبصار) معتبرة، وهناك بين أهل السنة من يذهب إلى مثل هذه الآراء المتطرفة.

الإجماع:

و الإجماع يعني إتفاق آراء علماء المسلمين على مسألة، ويرى علماء الشيعة أن الإجماع حجّة؛ لأنّ إتفاق المسلمين على مسألة دليل على أنـهم تـلقوها مـن الشارع، إذ ليس من المحتمل أن يتفقوا عليها من تلقائهم، وعليه إن الإجماع إنّما يكون حجة فيما إذا كان كاشفاً عن رأي النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام.

فمثلاً إذا إتضح أن جميع المسلمين في عصر الرسول ﷺ، إتفقت أراؤهم على مسألة وسلكوا بأجمعهم سلوكاً معيناً كان هذا دليلاً علىٰ أنهم قـد أخـذوها مـن الرسول الأكرم ﷺ، أو إذا إتفقت آراء جميع أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام – الذين لا يأخذون أوامرهم إلا منهم – على مسألة كان ذلك دليلاً على أنهم تلقوها مـن مدرسة إمامهم، ومن جميع هذا نصل إلى نتيجتين:

الأولى: يرى الشيعة أن الحجّة إنما هي إجماع العلماء المعاصرين للنبي ﷺ أو الإمام عليه السلام، فلو أجمع كافة علماء عصرنا على مسألة لايكون إجماعهم حـجة على علماء العصر القادم.

الثانية: لا يرى الشيعة أصالة للإجماع، لأن الإجماع لم يكتسب حجيته بما هو إجماع وإتفاق في الآراء، وإنما اكتسبها بما هو كاشف عن قول المعصوم عليه السلام.

أما علماء السنة فيرون للإجماع أصالة، فلو أجمع كل علماء الإسلام (الذين يصطلح عليهم أهل الحلّ والعقد) على مسألة (في كل زمان وإن كان زماننا) كـان إجماعهم صائباً؛ وذلك لأنهم يرون إمكان وقوع بعض دون بعض في الخطأ، ولكن من المستحيل أن يقع الجميع في الخطأ، ولذا يتعامل أهل السنة مع إجماع الأمة في زمانٍ معاملة الوحي المنزل، ويعاملون الأمة حين إتفاقها مـعاملة النـبي المـرسل، وكأنَّ ما أُجمع عليه هو حكم الله الذي لايقبل الشك .

العقل:

وحجّية العقل عند الشيعة تعني أن العقل إذا أصدر حكماً قطعياً في موردٍ، كان ذلك الحكم - بحكم كونه قطعياً ويقينياً - حجّة.

ويرد هنا سؤال مفاده: هل للعقل مسرح في المسائل الشرعية حتى يغدو بإمكانه إصدار الأحكام القطعية بشأنها أو لا؟ وسنجيب عن هذا السؤال بالتفصيل عندما نبحث في المسائل الكلية لعلم الأُصول.

وكما أشرنا سابقاً فإن الأخباريين من الشيعة لا يرون العقل حجّة على الإطلاق.

و من بين المذاهب الفقهية السنية - أي: المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي - يرى أبو حنيفة القياس دليلاً رابعاً، إذ يرى الأحناف أن مصادر الفقه أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والقياس هو ما يسمى في المنطق بالتمثيل.

و المالكيون والحنابلة لا يعيرون أيَّ أهمية للقياس، وعلى الأخص الحنابلة. أما الشوافع فإنهم - تبعاً لزعيمهم محمد بن إدريس الشافعي - يتأرجحون في الوسط إذ يهتمون بالحديث أكثر من الأحناف بينما يهتمون بالقياس أكثر من المالكيين والحنابلة .

وكان الفقهاء القدماء يطلقون أحياناً على القياس مصطلح (الرأي) و(إجتهاد الرأي).

أما علماء الشيعة فلا يجيزون العمل بالقياس إطلاقاً، وذلك لأن القياس ما هو إلا اتباع للظن، هذا مضافاً إلى أنّ العمومات التي وصلتنا من الشارع المقدّس وخلفائه وافية بالغرض.

الدرس الثالث

خلاصة تاريخية

إنّ على من يروم دراسة علم أو تحصيل معلومات بشأنه، أن يحيط علماً ببداية نشوء ذلك العلم، وبمن وضعه، وما هي التغيرات التي طرأت عليه طوال القرون، ومن هم روّاده وأصحاب الكلمة فيه، وما هي الكتب التي دوّنت فيه.

و علم الأُصول من العلوم التي نشأت وتطورت في أحضان الثقافة الإسلامية، والمعروف أنّ واضعه هو محمد بن إدريس الشافعي، فقد ذكر ابن خلدون في مقدمته في الفصل الذي أفرده للعلوم والصناعات:

(... وكان أوَّل من كتب فيه الشافعي؛ أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة في القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحقَّقوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها).

ولكن المرحوم السيد حسن الصدر أعلى الله مقامهُ ذكر في كتابه النفيس (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام): أن المسائل الأصولية من قبيل: الاوامر والنواهي، والعام والخاص وغيرها كانت متداولة قبل الشافعي، وقد كتب علماء الشيعة رسائل في كل واحد منها.

فربما أمكن القول: إنَّ الشافعي هو أوَّل من كتب رسالة شاملة لجميع المسائل الأصولية المبحوثة في عصره.

وقد ذهب التصور ببعض المستشرقين إلى أنّ الاجتهاد قد ظهر عند الشيعة بعد مضي مئتي عام عند أهل السنة، وذلك لانتفاء الحاجة إليه في عصر الأئمة عليهم السلام فتنتفي تبعاً لذلك الحاجة إلى مقدماته، إلا أنه تصور خاطئ؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الصحيح للكلمة يعني: (التفريع) وردّ الفروع إلى الأصول وتطبيق الأُصول على الفروع، وهو ما تداوله الشيعة في عصر الأئمة عليهم السلام؛ إذ كان الأئمة عليهم السلام يأمرون أصحابهم بالتفريع والاجتهاد [1].

و لاشك طبعاً في أن الروايات الكثيرة الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام في مختلف الموضوعات والمسائل أغنت الفقه الشيعي، مما قلّل الحاجة إلى الأعمال الاجتهادية، ولكن برغم ذلك لم يرَ الشيعة أنفسهم أغنياء عن الإجتهاد والتفقه، خاصة وأن الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا يحثون البارزين من أصحابهم إلى السعي وراء الإجتهاد، وقد روي عنهم عليهم السلام في الكتب المعتبرة أنهم عليهم السلام قالوا: (علينا إلقاء الأُصول وعليكم أن تفرعوا).

إنّ أوّل من كتب من الشيعة في علم الأُصول هو السيد المرتضى (علم الهدى) أخو (الشريف الرضي) جامع نهج البلاغة. عاش السيد المرتضى في الفترة الواقعة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس للهجرة، وكانت وفاته سنة ٤٣٦هـ، وقد صنف في علم الأُصول كتباً كثيرة أشهرها كتاب (الذريعة)، وظلت آراؤه الأصولية متداولة لعدة أعوام، وكان المرتضى تلميذاً عند متكلم الشيعة الشهير الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) كما كان الشيخ المفيد تلميذاً للشيخ الصدوق المعروف بابن بابويه (ت: ٣٨١ هـ) والمدفون في مدينة الري.

ثم تصدى الشيخ أبو جعفر الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ) إلى الكتابة في علم الأُصول واحتلت آراؤه وعقائده مساحة علمية واسعة قرابة ثلاثة قرون أو أربعة، وقد درس

---

١ – وطلباً للتوسع في ذلك راجع مجلة (مكتب تشيع) السنوية العدد ٣، موضوع (إجتهاد در إسلام) بقلم: مرتضى المطهري، أو كتاب (ده گفتار)، وإلى الجزء الثاني من كتاب (هزاره شيخ طوسي) موضوعاً تحت عنوان (إلهامي أز شيخ الطائفة) للشهيد المطهري، أو كتاب (تكامل إجتماعي إنسان).

الشيخ الطوسي عند السيد المرتضى وحضر مدة وجيزة عند الشيخ المفيد، وقد أسس حوزة النجف الأشرف التي مضى على عمرها ألف عام، وعنوان كتابه الأصولي (عدة الأصول).

والعالم الآخر الذي إشتهرت كتبه وآراؤه في علم الأصول هو صاحب (المعالم) الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني صاحب (شرح اللمعة) وكتاب (المعالم) من الكتب المعروفة في علم الأصول التي لازال طلاب العلوم الدينية عاكفين على دراستها، وقد توفي صاحب المعالم سنة ١٠١١ هـ.

ومن بين الشخصيات المرموقة الأخرى المرحوم (الوحيد البهبهاني) المولود سنة ١١١٨ هـ، والمتوفىٰ سنة ١٢٠٨ هـ. وتكمن أهمية المرحوم الوحيد البهبهاني أولا في تخريجه الكثير من العلماء المرموقين من أصحاب الذوق الفقهي والإجتهادي من أمثال: السيد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والميرزا أبو القاسم الجيلاني، المعروف بالميرزا القمي، وغيرهم، وثانياً: في تصديه إلى تيار الأخباريين الذين كانت لهم مكانة واسعة في زمانه، فكبَّدهم خسارة فادحة، فكانت غلبة الأسلوب الفقهي والاجتهادي على الأسلوب الأخباري مدينةً بشكل كبير إلى جهود المرحوم الوحيد البهبهاني.

ومن الشخصيات التي دفعت علم الأصول إلى الأمام المرحوم المرزا أبو القاسم الجيلاني القمي المتقدم ذكره، وهو من تلاميذ الوحيد البهبهاني، وقد عاصر (فتح علي شاه) الذي كان يُكّن له إحتراماً كبيراً، ومن مؤلفاته كتاب (قوانين الأصول) الذي ظل - لسنوات عديدة - منهجاً دراسياً في الحوزات العلمية القديمة، وهناك من يدرسه حتى يومنا هذا.

و أهم شخصية أصولية في القرن الأخير والتي حجبت الجميع تحت مظلتها الأصولية، وأدخلت الأصول مرحلة جديدة هي شخصية أستاذ المتأخرين الحاج الشيخ مرتضى الأنصاري.

ولد الشيخ الأنصاري في مدينة دزفول سنة ١٢١٤ هـ، وبعد أن درس مقدمات

العلوم الأسلامية وشطراً من الأُصول والفقه طاف مدناً مختلفة من العـراق وإيـران بحثاً عن العلماء وأصحاب النظر، واستفاد منهم حتى أناخ راحلته وأقام في النجف الأشرف، وآلت اليه المرجعية الشـيعية سـنة ١٢٦٦ هـ، ولازالت آراؤه ونـظرياته محور البحث في الأندية العلمية.

وإن كل من جاء بعد الشيخ الأنصاري لم يكن إلا تابعاً لمـدرسته الأصـولية، فحتى الآن لم تظهر مدرسة تنسخ مدرسة الأنصاري، نعم جاء تلاميذ مدرسته بآراء كثيرة نسخت آراءه أحياناً، إلا أنها بأجمعها كانت قائمة على مـتبنيات المـدرسة ذاتها.

وللشيخ الأنصاري كتابان معروفان أحدهما: (فرائد الأُصول) في علم الأصول، والثاني: (المكاسب) في علم الفقه، ولازال هذان الكتابان من المناهج الدراسية في الحوزة.

وأشهر الشخصيات المعروفة من بين تـلاميذ مـدرسة الأنـصاري المـرحـوم الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني صـاحب (كـفاية الأُصـول) والذي لا زالت آراؤه متداولة في الحوزة العلمية، وهو الذي أفتى بالمشروطة[1]، فاقترن إسمه بها، وكان له السهم الأوفر في إقرار النظام الدستوري في إيـران، وكـانت وفـاته سـنة ١٣٢٩ هـ.

و قد ظهر بعد المرحوم الآخوند الخراساني الكثير من الآراء والأفكار الجديدة في علم الأُصول يحتوي بعضها على دقة عالية.

إن التغير والتحول الذي طرأ على علم الأُصول لم يطرأ على أي واحـد مـن العلوم الإسلامية، ولازالت هناك شخصيات مرموقة لها كلمتها في هذا العلم.

هذا ويعدُّ علم الأصول من العلوم الممتعة والجميلة لما يحتوي عليه من دقَّة عقلية تستهوي أذهان الطلاب، فهو يوازي المنطق والفلسفة في الرياضة الفكـرية وتدريب الطالب على الدَّقة الذهنية، كما أنّ طـلاب العـلوم القـديمة يـرون لعـلم الأُصول يداً طولى في دقَّة آرائهم.

---

١ - وهي: الحركة الدستورية التي نصّت على تحديد صلاحيات الشاه في إيران آنذاك، المترجم.

الدرس الرابع

مسائل علم الأُصول

لأجل تعريف الطلاب بمسائل علم الأُصول سنقدم لهم عرضاً بمواضيعه التي سنرتبها بالشكل الذي يروقنا، ولا نحذو حذو الأصوليين في ترتيبهم.

تقدَّم أنْ قلنا: إن علم الأُصول علمٌ قواعدي يعلمنا الكيفية الصحيحة لإستنباط الأحكام من مصادرها الأصلية، وعليه ترتبط جميع المسائل الأصولية بـالمصادر الأربعة التي شرحناها في الدرس الثاني، إذن فمسائل عـلم الأُصـول إمـا تـرتبط بالكتاب و إما بالسنة (أو بهما معاً) وإما بالإجماع وإما بالعقل.

و قد يتفق في بعض الموارد ان نواجه ما لا نستطيع إستنباط حكمه مـن أي واحد من هذه المصادر الأربعة، فينسد علينا طريق الاستنباط، إلا أن الشـارع لم يسكت حيال هذه الموارد فقد بيَّن لنا بشأنها مجموعة من القواعد والوظائف العملية التي يمكننا تسميتها بـ(الأحكام الظاهرية)، هذا وأن الوصول إلى الوظيفة العـملية الظاهرية بعد اليأس من إستنباط الحكم الواقعي يحتاج أيضاً إلى أن نتعلم كـيفية الاستفادة من تلك القواعد، وعليه ينقسم علم الأُصول -الذي هو علم قواعدي- إلى قسمين:

الأوَّل: قواعد الاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية الواقعية من مصادرها.

الثاني: قواعد الأستخدام الصحيح لمجموعة من القواعد العـلمية فـي صـورة

العجز عن الاستنباط.

و يمكننا تسمية القسم الأوَّل بـ(الأُصول الاستنباطية).

و القسم الثاني بـ(الأُصول العملية)، وبما أن الأُصول الاستنباطية ترتبط بالاستنباط من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل فهي تنقسم إلى أربعة بحوث، وسنبدأ ببحث الكتاب.

حجية ظواهر الكتاب:

لا توجد بحوث كثيرة في علم الأُصول فيما يخصُّ القرآن؛ فإن أغلب البحوث المتعلقة بالقرآن مشتركة بينه وبين السنة أيضاً، والمبحث الوحيد الذي يخص القرآن هو مبحث (حجية الظواهر)، فهل ظاهر القرآن - بقطع النظر عن تفسيره من خلال حديث - حجة ويمكن للفقيه أن يستند إليه أو لا؟

قد يبدو عجيباً تطرق الأصوليين لمثل هذا البحث، إذ لا شك في تمكن الفقيه من الإستناد إلى ظواهر آيات القرآن الكريم، إلا أن الأصوليين الشيعة إنما طرقوا هذا البحث للرد على شبهات الأخباريين؛ إذ تقدم أنهم يقصرون حق الرجوع إلى آيات القرآن على المعصومينعليهم السلام فقط، فلا يمكن لغيرهم أن يستنبطوا منها، وبعبارة أُخرى: إن على المسلمين دائماً أن يستفيدوا من القرآن بشكل غير مباشر أي من خلال الأخبار والروايات الواردة عن طريق أهل البيتعليهم السلام.

و قد استند الأخباريون في مدَّعاهم إلى روايات منعت من تفسير القرآن بالرأي، فذهبوا إلى لزوم استنطاق الآيات بالأحاديث، فمثلاً لو أن ظاهر آية دل على شيء، وجاء حديث على خلاف هذا الظاهر فالمتبع هو ما يقتضيه الحديث، ولا بد لنا أن نذعن بجهلنا المعنى الواقعي لهذه الآية، وعليه تكون الروايات والأحاديث هي المعيار في فهم الآيات القرآنية.

غير أن الأصوليين أثبتوا أن بإمكان المسلمين الأستفادة من القرآن مباشرة، وإن النهي عن التفسير بالرأي لا يرمي إلى منع الناس من فهم القرآن بأنفسهم، وإنما

يهدف إلى المنع من تفسير القرآن على أساس الميول والأهواء النفسية، هذا مع أن القرآن الكريم صريح في حثّ الناس على التدبُّر في معاني آياته السامية، إذن فيحق للناس أن يباشروا الآيات القرآنية للحصول على معانيها جَهد إمكانهم، مضافاً إلى أن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام ساءهم ظهور الروايات الموضوعة على ألسنتهم، ولأجل القضاء على هذه الظاهرة صرَّحوا بمسألة (العرض على الكتاب) وقالوا: (ما بلغكم عنَّا فاعرضوه على القرآن، فإن خالفه لم نقله، واضربوا به عرض الجدار).

فيتضح إذن أن الأحاديث - خلافاً لما يدعيه الأخباريون - ليست معياراً لفهم القرآن، بل العكس هو الصحيح فإنَّ القرآن هو المعيار لصحة الروايات والأحاديث.

ظواهر السنة:

لا كلام في حجية ظواهر السنة، إلا أن هناك مطلبين مهمين يبحثهما الأصوليون بشأن السنة بمعنى الأخبار والروايات التي تنقل قول المعصوم عليهم السلام وفعله وتقريره، وذانك المطلبان هما: حجية خبر الواحد، ومسألة تعارض الأخبار والروايات، و من هنا فُتح في علم الأُصول فصلان مهمان وواسعان، أحدهما: (خبر الواحد). والآخر: (التعادل والتراجيح) .

خبر الواحد:

وخبر الواحد هو الحديث الذي ينقله عن المعصوم عليه السلام شخص واحد أو عدد من الأشخاص لا يبلغ حدَّ التواتر، فلا يوجب القطع واليقين، فهل يمكن الاستناد إلى مثل هذه الأخبار في مقام الاستنباط أم لا؟

يرى الأصوليون إمكان الاستناد إلى مثل هذه الروايات شريطة أن يكون راويها أو رواتها عدولاً أو صادقين، ومن جملة أدلتهم على ذلك آية النبأ، وهي قوله تعالى

﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1] التي تدل بمفهومها على إنتفاء الحاجة إلى التبين فيما إذا كان ناقل الحديث عادلاً أو ثقة، فتدل هذه الآية بمفهومها على حجية خبر الواحد.

التعادل والتراجيح:

كثيراً ما تتعارض الروايات في مسألة، فمثلا في الصلاة اليومية هل من اللازم في الركعة الثالثة والرابعة أن نأتي بثلاث تسبيحات، أو تكفي تسبيحة واحدة؟ يستفاد من بعض الروايات لزوم الثلاث، وفي رواية كفاية الواحدة.

كما أن هناك روايات متعارضة بشأن جواز بيع عذرة الإنسان وعدمه. فما هو الموقف تجاه مثل هذه الروايات؟ هل نقول: (إذا تعارضت روايتان تساقطتا) فلا نأخذ بأية واحدة منهما. أو نتخير في العمل بأية واحدة منهما، أو لا بدَّ من الاحتياط فنأخذ بما وافق الاحتياط منهما (فنعمل مثلاً في مسألة التسبيحات الأربع بالرواية التي تذهب إلى لزوم الثلاث، وفي مسألة بيع عذرة الإنسان نعمل بالتي تذهب إلى عدم الجواز)، أو هناك طريق آخر؟

يذهب الأصوليون في الدرجة الأولى إلى أن الجمع بين الروايات المتعارضة مهما أمكن أولى من طرحها، فإن لم يمكن الجمع فلا بدَّ من تقديم الأرجح (من حيث السند أو إشتهاره بين العلماء، أو مخالفته لأبناء العامة وغير ذلك)، وإن لم يكن هناك رجحان كنَّا بالخيار في العمل بأيهما أردنا.

وهناك بعض الأخبار والأحاديث التي تبيِّن لنا الحلول التي لا بدّ من المصير إليها حالة تعارض الأخبار، ويسمى هذا النوع من الأخبار بـ(الأخبار العلاجية).

وقد بيَّن الأصوليون آراءهم بشأن تعارض الأخبار والروايات إستناداً إلى هذه الأخبار العلاجية في باب عنونوه بباب (التعادل والتراجيح).

و(التعادل) يعني التساوي والتكافؤ. و(التراجيح) جمع ترجيح، إذن فهو الباب

---

١ - الحجرات: ٦.

الذي يتحدث عن تساوي وتكافؤ الروايات أو عدم تكافؤها ورجحان بعضها على بعض حالة التعارض.

و ظهر مما قلناه أن مسألة حجية الظواهر تـختص بـالقرآن الكـريم، ومسألة حجية خبر الواحد وتعارض الأدلة تختص بالسنة، وهناك مجموعة من المســائل المشتركة بين الكتاب والسنة، سوف نتعرض إلى بحثها في الدرس القادم.

الدرس الخامس

البحوث المشتركة بين الكتاب والسنة

ذكرنا في الدرس السابق بعض المسائل الأصولية المختصة بالكتاب أو السنة.أشرنا في نهايته إلى أن هناك بحوثاً مشتركة بينهما، وسنتعرض لها في هذا الدرس، وهي كالآتي:

١ - الأوامر

٢ - النواهي

٣ - العام والخاص

٤ - المطلق والمقيد

٥ - المفاهيم

٦ - المجمل والمبين

٧ - الناسخ والمنسوخ

وسنوضح كلّ واحد منها باختصار وعلى مستوى معرفة المصطلحات.

الأوامر

(الأوامر) جمع أمر، وفعل الأمر من الأفعال الموجودة في اللغة العربية وغيرها من اللغات، وقد استعمل (فعل الأمر) في الكثير من آيات الكتاب والسنة، وفي

موردها تَعرُض على الفقيه كثيرٌ من الأسئلة التي يتعين على الأصـوليين الإجـابة عنها، مثل: هل يدل الأمر على الوجوب أو الاستحباب، أو لايدل على أيٍّ منهما؟ وهل يدل على الفور أو التراخي؟ وهل يدل على المـرة أو التكـرار؟ فـمثلاً قـال تعالى:﴿ خُذْ من أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾[1].

(والصلاة هنا بمعنى الدعاء) فهل يفيد الأمر الوارد بالصلاة الوجوب أو لا؟ وهل يدل على الفور أو لا؟ أي: هل تجب الصلاة عليهم عقيب أخذ الصدقة مباشرة أو يمكن تأخيرها مدةً؟ وهل تكفي الصلاة عليهم مرة واحدة، أو لابد من تكرارها؟

هذا ما يبحثه الأصوليون بالتفصيل، ولا يسعنا أن نبحث هنا أكثر، وسيتعرف الذين يحاولون الإختصاص في الفقه والأُصول على هذه الأمور بشكل أوسع.

النواهي

و(النهي) معناه الردع، فهو خلاف الأمر، ومثاله: (لاتشرب الخمر). وفي بـاب النهي ترد هذه الأسئله أيضاً: هل يدل النهي على الحرمة أو الكراهة؟ أو لا يـدل على أيٍّ منهما، بل يدل على مطلق المبغوضية الأعم من الحرمة والكراهة، ولا دلالة فيه على أن هذه المبغوضية بالغة حدَّ الحرمة فيستحق فاعلها العقاب، أو الكراهة فيستحق اللوم فقط؟

و هل يدل النهي على التكرار بمعنى حرمة الفعل في جميع الأزمنة، أو يـدل على الحرمة في بعض الأزمنة فقط؟ هذه أسئلة يتكفل علم الأُصول بالإجابة عنها.

العام والخاص

نشاهد في القوانين المدنية والجزائية قانوناً عاماً ينطبق على جميع الأفراد، ثم نشاهد في موضع آخر حكماً مخالفاً لذلك القانون العام يستثني منه بعض الأفراد،

---

١ - التوبة: ١٠٣

فما هو موقفنا في مثل هذه الحالة؟ هل نعتبر هاتين المادتين القانونيتين متعارضتين أو لابدَّ من جعل الخاص بمثابة الاستثناء من ذلك العام؟

مثلاً قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[1]. فلو فرض أن حديثاً معتبراً قال: (لا عدَّة للمرأة إذا طلقها زوجها قبل الدخول)، فما هو العمل؟ هل نعتبر هذا الحديث مخالفاً للقرآن، فلابدَّ من ضربه عرض الجدار كما أمرنا الأئمة عليهم السلام بذلك؟ أو نجعله مفسراً لتلك الآية، ونعدَّه بمثابة الاستثناء من ذلك العام ولا تعارض بينهما.

طبعاً الرأي الثاني هو الصحيح، إذ جرت عادة البشر في الخطابات العرفية على ذكر العمومات أولاً ثم يردفونها ببعض الموارد الاستثنائية، وقد نهج القرآن على طريقة الخطابات العرفية، مضافاً إلى أن القرآن نفسه أمر بالتعبد بأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله حيث قال: ﴿مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾[2]. ففي مثل هذه الموارد لا بدَّ من عد الخاص بمثابة الاستثناء من العام فنخصصه به.

المطلق والمقيَّد

إنّ مبحث (المطلق والمقيد) شبيه بمبحث (العام والخاص)، سوى أن العام والخاص يكونان في مورد الأفراد، بينما يكون المطلق والمقيد في مورد الأحوال و الصفات، فإن العام يرد في موارد كلية لها أفراد متعددة وقد تكون غير متناهية أحياناً، فيأتي الخاص ويخرج بعض الأنواع أو الأفراد التي شملها ذلك العام، بينما يرتبط المطلق والمقيد بالطبيعة والماهية التي هي متعلَّق التكليف، ويجب على المكلف إيجادها، فإن لم تتقيد تلك الطبيعة - التي هي متعلق التكليف - بشيء فهي مطلقة، وإلا فهي مقيدة.

فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ﴾[3] لم تُقيَّد الصلاة بالجهر أو الاخفات، أو

---

١ - البقرة: ٢٢٨.

٢ - الحشر: ٧.

٣ - التوبة: ١٠٣.

بكونها أمام الجميع أو بحضور خصوص المدعوّ له، فهي مطلقة من هذه النواحي، فإذا لم نعثر على آية أو حديث معتبر يذكر هذه القيود المتقدمة عملنا بجملة ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾[1] لاثبات التخيير، وإذا دلّ دليل معتبر واشترط الجهر في الصلاة أو أن تكون أمام حشد كبير وفي المسجد مثلاً، نحمل المطلق حينئذٍ على المقيد، أي نجعل هذا الدليل مقيِّداً (بكسر الياء) لتلك الآية، وهو ما يُسمى بـ(المفهوم).

المفاهيم

و المفهوم مصطلح يقابل المنطوق، فمثلاً إذا قال: شحص لآخر: (إذا صحبتني أكرمتك) فإن هذه الجملة تستبطن جملة أُخرى مفادها: (إن فارقتني لم أكرمْك)، إذن هناك علاقتان؛ أحداهما موجبة والأُخرى سالبة، إذ هناك علاقة إيجابية بين الصحبة و الإكرام مذكورة في ألفاظ الجملة فتسمى بـ(المنطوق)، وهناك علاقة سلبية غير منطوقة يفهمها العرف، فتسمى بـ(المفهوم) .

و قد ذكرنا في مبحث حجية خبر الواحد أنّ الأُصوليين استفادوا حجية خبر الواحد فيما إذا كان راويه عادلاً من آية (النبأ) الشريفة: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[2] ، وإنهم قد إستفادوا ذلك من مفهوم هذه الآية الشريفة، فإن منطوقها يقول: (لا تأخذ بخبر الفاسق)، وأما مفهومها فيقول: (خذ بخبر العادل).

المجمل والمبيَّن

لا يحضى مبحث المجمل والمبين بأهمية كبيرة، والمقصود منه، أننا أحياناً نواجه عبارة مبهمة وغامضة، مثل كلمة (الغناء) ثم نعثر على دليل آخر يوضحها فيزول الإبهام عن ذلك المجمل بواسطة ذلك (المبيَّن).

و غالباً ما يواجه الأدباء بعض التعابير المبهمة في كلمات أرباب الأدب، ثم

---

١ - التوبة: ١٠٣.

٢ - الحجرات: ٦.

يعثرون بعد ذلك على قرائن واضحة ترفع ذلك الإبهام.

الناسخ والمنسوخ

هناك في القرآن والسنة بعض الأحكام (المؤقتة) بمدة غير محددة لنا تزول بمجيء مايبطلها. فمثلاً في أوّل الأمر كان حكم الله بشأن ذات البعل إذا زنت هو حبسها في البيت حتى يتوفاها الموت أو يجعل الله لها سبيلاً[1]، ثم كان السبيل الذي جُعل هو الرجم مطلقاً للزناة من الرجال والنساء حالة الإحصان. أو في البداية كان الحكم في صيام شهر رمضان هو حرمة مقاربة النساء حتى في الليل، ثم جاء ما نسخ ذلك[2].

فعلى الفقيه أن يميِّز الناسخ من المنسوخ، وهناك الكثير من المسائل التي تعرض لها الأصوليون بشأن النسخ.

---

١ - راجع سورة النساء: ١٥.

٢ - راجع الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

الدرس السادس

الإجماع والعقل

الإجماع:

إن (الإجماع) من جملة المصادر الفقهية التي يبحث علم الأُصول في حجيتها وأدلتها وطرق الاستفادة منها.

فما هو دليل حجية الإجماع؟ يدَّعي أهل السنة أن النبي ﷺ قال: (لا تجتمع أمتي على خطأ)، فلو إتفقت الأمة على أمرٍ كان ذلك الأمر صحيحاً، وفي ضوء هذا الحديث تكون الأمة بمثابة النبي المرسل معصومة عن الخطأ، ويكون كلامها بمثابة كلام الرسول، وعليه متى ما حصل مثل هذا الاتفاق فلا بدَّ من التعامل معه وكأنه وحي منزل.

إلا أن الشيعة برغم أنهم لا يسلمون نسبة هذا الحديث إلى الرسول الأكرم ﷺ، يسلمون باستحالة إجتماع الأمة على الخطأ، وذلك لدخول المعصوم في أفراد الأمة، فتكون الأمة معصومة، لكون أحد أفرادها معصوماً، لا لأن عدداً من غير المعصومين يؤلف معصوماً، هذا مضافاً إلى أن العادة ربما قضت بإستحالة إتفاق جميع الأمة على الخطأ، إلا أن المبحوث عنه في الكتب الفقهية أو الكلامية ليس هو إجماع الأمة كلها وإنما المبحوث هو إتفاق جماعة من الأمة تعرف بأهل الحل والعقد، وهم (علماؤها)، بل علماء فرقة واحدة منها.

و من هنا فإن الشيعة لا يولون الإجماع تلك الأهمية التي يوليها أهل السنة له. فالذي يراه الشيعة: أن الإجماع حجة بمقدار ماله من كشف عن السنة. فلو فرض أننا لم نحصل على دليل بشأن مسألة، ولكن ثبت لنا أن عامة أصحاب الرسول ﷺ أو الأئمة عليهم السلام أو جلَّهم – من الذين لا يصدرون في أفعالهم إلا بوحي من الشارع – كانوا يسلكون سلوكاً معيناً بشأنها، نستكشف من خلاله ـ بالبرهان الإنّي ـ وجود دليل عندهم لم يصل الينا.

الإجماع المحصَل والمنقول:

ينقسم الإجماع – بمعناه الذي ذهب إليه أهل السنة أو بمعناه الذي يراه الشيعة – إلى قسمين: محصَّل ومنقول.

أما المحصَّل فهو الذي يحصِّله المجتهد بنفسه مباشرة من خلال البحث في التاريخ والرجوع إلى آراء أصحاب الرسول أو الأئمة أو القريبين من عصرهم عليهم السلام.

و أما الإجماع المنقول فهو الذي لا يحصِّله المجتهد بنفسه وإنما ينقله إليه غيره.

و طبعاً الحجة هو الإجماع المحصَّل دون المنقول، فإن المنقول لا يكون حجة إلا إذا أوجب حصول اليقين، وعليه لا يكون الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة حتى و إن ثبتت الحجية للسنة المنقولة بخبر الواحد.

العقل:

و هو أحد مصادر الأحكام الأربعة أيضاً. فإننا أحياناً نستكشف حكماً شرعياً بواسطة العقل، أي من خلال إقامة الأدلة والبراهين العقلية نتوصل إلى أن هذا المورد محكوم بالوجوب أو الحرمة، أو نستكشف طريق الوصول إلى هذا الحكم.

و قد ثبتت حجية العقل بدليل العقل (و إذا استطال الشيء قام بنفسه) والشرع، فإننا نثبت صحة الشرع وأصول الدين بواسطة العقل، فكيف لا نتمكن من إثبات

حجية العقل من الناحية الشرعية.

و قد عقد الأصوليون بحثاً بعنوان (حجية القطع) وبحثوا في هذه الجهة بالتفصيل، وقد أنكر الأخباريون حجية الدليل العقلي، ولكن لا قيمة لكلامهم.

و المسائل الأصولية ذات الصلة بالعقل على قسمين: الأوَّل يتعلق بـ(ملاكات) الاحكام، وبعبارة أُخرى: بفلسفة الأحكام، والثاني: يتعلق بلوازم الأحكام.

أما بالنسبة إلى القسم الأوَّل فإن المتسالم عليه إسلامياً - خاصة عند الشيعة - أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، أي لا بدَّ من استيفاء جميع الأوامر الشرعية لوجود المصالح فيها، كما يجب الأحتراز عن كل نهي لوجود المفسدة فيه، فإن الله سبحانه قد حكم بوجوب أو إستحباب مجموعة من الأمور بغية إيصال الإنسان إلى مجموعة من المصالح الواقعية التي تضمن سعادته، كما أنه سبحانه ردع عن بعض الأمور بغية إبعاده عن بعض المفاسد، فلولا المصالح والمفاسد لما كان هناك أمرٌ ولا نهي. ولو تمكن الإنسان من الإطلاع على كنه تلك المصالحالمفاسد -أو الحِكَم بعبارة ثانية - لحكم عليها بنفس ما حكم به الشارع.

و من هنا فإن الأصوليين - وكذلك المتكلمين - يقولون: بما أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، فمتى ما وجدت تلك المصالح والمفاسد - سواءً أكانت متعلقة بالجسم أم بالروح، أم بالفرد أم المجتمع، أم بالحياة الفانية أم الباقية - وُجد ما يناسبها من الأحكام الشرعية، ومتى ما إنعدمت إنعدم الحكم الشرعي بتبعها.

فقد نفرض عدم وجود حكم شرعي في مورد من الموارد، إلا أن العقل يتمكن من إكتشاف حكم الشارع على نحو الجزم واليقين من خلال التوصل إلى حكمةٍ مخصوصة على غرار سائر الحِكَم؛ لأن العقل في مثل هذه الموارد يشكل قياساً منطقياً مؤلفاً من قضية صغرى وكبرى على النحو الآتي:

١ - توجد في هذا المورد مصلحة يجب إستيفاؤها، (الصغرى).

٢ - كلما وجدت مصلحة ووجب إستيفاؤها، فإن الشارع يأمر بإستيفائها،

(الكبرى).

٣ - إذن فحكم المسألة المتقدمة شرعاً هو الوجوب (النتيجة).

فمثلاً في زمن الشارع لم يكن هناك ترياق ولا إدمان، وليس بأيدينا من الأدلة النقلية دليل محدد في هذا الخصوص، إلا أننا أحرزنا أضرار الترياق والإدمان عليه بواسطة الأدلة الحسية التجريبية، فنكون قد توصلنا من خلال عقلنا إلى (ملاكٍ)مفسدة بشأن الترياق لا بدَّ من الإحتراز عنها، ولأجل علمنا بأن الشيء المضر و الذي فيه مفسدة حرام شرعاً، سنحكم بحرمة الترياق.

و لو ثبت للمجتهد بواسطة العقل أن التدخين يسبب الإبتلاء بالسرطان، فإنه سيحكم بحرمة التدخين شرعاً.

ويُسمي المتكلمون والاصوليون التلازم العقلي والشرعي بقاعدة الملازمة ويقولون: (ماحكم به العقل حكم به الشرع).

إلا أن هذا طبعاً فيما لو أدرك العقل تلك المصلحة أو المفسدة - أو ما يُصطلح عليه بالملاك - على نحو القطع واليقين، وإلا فمجرد الظن والإحتمال لا يمكن تسميته حكماً عقلياً، ومن هنا كان القياس باطلاً؛ لأنه ظني وليس قطعياً.

و حينما ندرس ذلك (المناط) القطعي، نعبِّر عنه بـ(تنقيح المناط).

و هناك موارد لا يتوصل العقل فيها إلى مناط الأحكام، وإنما نجد أن الشارع حكم فيها بحكمه، فيحكم العقل جازماً بوجود مصلحة في البين، وإلا لما حكم الشارع بذلك الحكم.

إذن فكما أن العقل يتوصل إلى الأحكام الشرعية من خلال إكتشاف المصالح الواقعية، يتوصل أيضاً إلى وجود المصالح الواقعية من خلال الأحكام الشرعية، وعليه فكما يقولون: (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع) يقولون أيضاً: (كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل).

أما بالنسبه إلى القسم الثاني وهو لوازم الأحكام، فإن للحكم الصادر من كل حاكم عاقل وذي شعور مجموعة من اللوازم التي على العقل أن يقضي بشأنها، وهي

على أنواع:

منها: (مقدمة الواجب) فللحج مثلاً مجموعة من المقدمات كالحصول على الجواز وشراء التذكرة والتلقيح وأحياناً تبديل النقود بأخرى، فهل الأمر بالحج أمرٌ بمقدماته أيضاً أو لا؟

وبعبارة أُخرى: هل وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدماته أو لا؟

وهكذا بالنسبة إلى الحرام، فهل حرمة الشيء تستلزم حرمة مقدماته أو لا؟

ومنها: (اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده)، فالإنسان لا يستطيع أن يمتثل شيئين متضادين في آنٍ واحد فلا يمكنه أن يصلي ويطهر المسجد في وقت واحد؛ إذ يلزم من امتثال أحدهما ترك الآخر. فهل الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده؟ وهل الأمر بالشيء يستتبع نواهيَ عديدة بعدد أضداده أو لا؟

ومنها: (الترتب)، فلو كان عندنا واجبان، ولم نتمكن من إمتثالهما معاً، وتعين علينا إمتثال أحدهما. فإن كان أحدهما (أهم) كان هو المتعين.

ولكن يرد هنا سؤال مفاده: هل الأمر بالأهم يوجب سقوط الأمر بالمهم من الأساس، أو أن سقوطه متوقف على إشتغالنا بامتثال الأمر بالأهم؟ فلو تركنا كلا التكليفين هل تثبت في حقنا معصية واحدة بترك الأهم دون المهم لسقوطه بالأمر بالأهم؟ أو تثبت في حقنا معصيتان؛ لأن سقوط المهم منوطٌ بامتثال الأهم؟

فمثلاً لو غرق شخصان، وضاقت قدرتنا عن إنقاذهما معاً وإنحصرت في إنقاذ أحدهما فقط، وكان أحدهما تقياً ورعاً يساعد الناس، وكان الآخر فاسقاً، ولكن نفسه محترمة على كل حال.

طبعاً لا بدَّ من إنقاذ التقي الذي ينتفع الناس بوجوده، أي إن إنقاذه (أهم) بينما إنقاذ الآخر (مهم).

و لكننا لو عصينا وغرق كلا الشخصين، فهل تثبت في حقنا معصيتان أو معصية واحدة بسبب عدم إنقاذ المؤمن التقي دون الفاسق؟

و منها: (إجتماع الأمر والنهي)، فهل يمكن أن يكون الشيء الواحد حراماً

وواجباً من جهتين أو لا؟ لا كلام في استحالة أن يكون الشيء واجباً وحراماً من جهة واحدة، فمثلاً لايمكن أن يكون التصرف في مال شخص بغير رضاه بما هو مال حراماً وواجباً، ولكن لو كان للشيء جهتان كالصلاة في الأرض المغصوبة ـ بقطع النظر عن إشتراط الشارع إباحة مكان المصلي ـ فإنها من جهةٍ تصرف في أموال الغير، لأن الحركة في الأرض المغصوبة بل الاستقرار عليها تصرفٌ، ومن جهةٍ أُخرى ينطبق عليها عنوان الصلاة لاشتمالها على الحركات المخصوصة، فهل تكون واجبة بما هي صلاة، وحراماً بما هي تصرف في أموال الغير؟

إن العقل – في جميع هذه المسائل الأربع – هو الذي يمكنه بيان الحكم من خلال إعمال حساباته الدقيقة، وقد ذكر الأصوليون بحوثاً دقيقة حول هذه المسائل.

❊ ❊ ❊

اتضح من خلال ما قلناه في الدرس الرابع وهذا الدرس: أن مسائل علم الأُصول على قسمين؛ هما: (الأُصول الاستنباطية) و(الأُصول العملية). كما تنقسم (الأُصول الاستنباطية) بدورها إلى قسمين: نقلي وعقلي، والقسم النقلي يحتوي على جميع البحوث المتعلقة بالكتاب والسنة والإجماع، أما العقلي فيختص بالعقل فقط.

الدرس السابع

الأُصول العملية

قلنا: إن الفقيه يرجع إلى المصادر لاستنباط الحكم الشرعي وفي رجوعه هذا ربما حالفه التوفيق وربما أخفق، فإنه في أغلب الصور يتوصل إلى الحكم الواقعي أما يقيناً و أما ظنّاً معتبراً (أي الظن الذي اعتبره الشارع)، وفي بعضها لا يتوصل إلى حكم الشارع فيبقى حائراً؟ فهل حدد الشارع أو العقل أو كلاهما وظيفة في حالة عدم التوصل إلى الحكم الواقعي؟ وإن كان قد حدَّدها فما هي؟

و الجواب: نعم، فإن الشارع قد حدَّد الوظيفة العملية من خلال تحديده مجموعة من القواعد والضوابط، والعقل يؤيد حكم الشارع في بعضها، أي أن حكم العقل الاستقلالي هو نفس حكم الشارع أيضاً، وفي بعضها الآخر يبقى ساكتاً أي لا يكون له حكم إستقلالي وإنما يتبع الشارع فيها.

و علم الأُصول يعلمنا في قسم (الأُصول الاستنباطية)، الطرق الصحيحة لاستنباط الحكم الواقعي، وفي قسم (الأُصول العملية) يعلمنا طرق الاستفادة الصحيحة من هذه القواعد المقررة في مثل هذه الحالات.

إن الأُصول العملية الجارية في جميع أبواب الفقه أربعة.

١ - البراءة.

٢ - الاحتياط.

٣ – التخيير.

٤ – الاستصحاب.

و لكل واحد من هذه الأُصول الأربعة مورده الخاص الذي ينبغي التعرف عليه، ولكن قبل ذلك سنُعرِّف هذه الأُصول:

أما (أصل البراءة) فيعني: أن ذمتنا بريئة تجاه التكليف .

و أما (أصل الاحتياط) فيعني: وجوب الاحتياط فنتصرف كما لو كان التكليف ثابتاً .

و أما (أصل التخيير) فيعني أننا أحرار في إنتخاب أحد الحكمين.

و أما (أصل الاستصحاب) فيعني: بقاء الحالة السابقة.

فمتى يكون المورد من موارد جريان أصل البراءة؟ ومتى يكون من موراد الإحتياط، أو التخيير أو الاستصحاب؟ فإن لكل واحد من هذه الأُصول مورده الخاص الذي يتكفل علم الأُصول ببيانه.

يقول الاصوليون: إذا عجزنا عن استنباط الحكم الشرعي، ولم نتمكن من التعرف عليه، وبقينا على شكّنا، فأما أن يقترن شكنا بعلم إجمالي أم لا، فأحياناً نشك هل الواجب في عصر الغيبة هو صلاة الجمعة أو الظهر، فنشك في وجوب الظهر ونشك في وجوب الجمعة، إلا أننا نعلم إجمالاً بوجوب أحدى الصلاتين. وأحياناً نشك هل تجب صلاة العيد في عصر الغيبة أو لا؟ فيكون شكنا بدوياً وليس شكاً في أطراف العلم الإجمالي.

فإن كان شكنا في أطراف العلم الإجمالي، فأما أن نتمكن من الإحتياط بإمتثالهما معاً، وأما أن لا نتمكن منه، فإن أمكن الاحتياط كان هذا من موارد الاحتياط فيكون الاحتياط هو المتبع، وإن لم يمكن الاحتياط بأن دار الأمر بين المحذورين كالوجوب و الحرمة فيما لو شككنا أن هذا العمل من مختصات الإمام فيحرم علينا فعله، أو لا فيكون واجباً علينا؟ فهنا لا يمكننا الإحتياط فيكون المورد من موارد التخيير .

و أما إذا كان شكنا بدوياً ولم يقترن بالعلم الإجمالي، فاما أن تكون حالته السابقة معلومة ويكون شكنا في بقاء الحكم السابق، أو لا تكون الحالة السابقة معلومة، فإن كانت معلومة كان المورد من موارد جريان الإستصحاب، وإن لم تكن كذلك كان المورد من موارد البراءة.

و لا بدَّ للمجتهد أن يمارس تطبيق هذه الأُصول على مواردها كثيراً، حتى يكتسب مهارة عالية في تحديد مورد كل واحد منها، فإنها تحتاج أحياناً إلى دقة متناهية، وإلا وقع في الاشتباه من هذه الناحية.

*** * ***

إن الإستصحاب أصل شرعي محض، أي لا يوجد للعقل حكم مستقل فيه، وإنما هو تابع للشرع، أما الأُصول الثلاثة الأُخرى فهي عقلية ولكن الشارع قد أمضاها.

وأدلة الإستصحاب طائفة من الروايات المعتبرة جاءت بلفظ (لا تنقض اليقين بالشك)[1]، يستفاد من مجموعها ما إصطلح عليه الفقهاء والأصوليون بـ(الاستصحاب).

وبالنسبة إلى (أصل البراءة) فقد وردت أخبار كثيرة أيضاً، أشهرها (حديث الرفع) و هو حديث نبوي مشهور قال فيه الرسول الأكرمﷺ: (رفع عن أمتي تسعة: ما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما إستكرهوا عليه، وما اضطروا إليه، والخطأ، والنسيان،الطيرة، والحسد، والوسوسه في التفكير في الخلق)[2] .

وللأُصوليين بحث طويل بشأن هذا الحديث وكل فقرة من فقراته، ومحل الشاهد فيه لأصل البراءة هو الفقرة الأولى منه، وهي قوله: (ما لا يعلمون).

هذا ولا يقتصر استعمال الأُصول الأربعة على المجتهدين لفهم الأحكام الشرعية، بل تجري في الموضوعات أيضاً. فبإمكان المقلِّدين أن يستفيدوا منها في

١ - الوسائل ج ١ ص ١٧٥.
٢ - الخصال ص ٤١٧، الكافي ج ٣ ص ٤٦٣ باختلاف يسير.

مقام الشكّ في الموضوعات.

فلو ارتضع طفل من لبن إمرأة، وشككنا في أنه هل تغذى مقداراً يصيّره إبناً لها في الرضاعة أو لا؟ فلو كبر وأراد أن يتزوج من إبنتها يكون هذا من موارد الاستصحاب؛ لأنه قبل هذا الرضاع لم يكن إبناً رضاعياً لها، ثم شككنا في تحقق هذه البنوه، فنستصحب عدمها. أو لو توضأت ثم شككت في حدوث الناقض، فاستصحب عدم الانتقاض، أو كانت يدي طاهرة وشككت في نجاستها، فأستصحب طهارتها، أو كانت نجسة وشككت في طهارتها، فأستصحب نجاستها.

و أما إذا كان عندنا سائل وشككنا هل فيه كحول أو لا (كما هو الحال بالنسبة إلى بعض العقاقير) فالأصل الجاري هنا هو البراءة، فيجوز إستعماله.

و أما إذا كانت عندنا قارورتان وأيقنًا بوجود كحول في واحدة منهما دون تمييزها، أي كان لدينا علم إجمالي بوجود الكحول في واحدة منهما، فالأصل الجاري هنا هو الاحتياط.

و أما إذا وقفنا في صحراء على مفترق طريقين، أحدهما يؤدي إلى الهلاك، والآخر إلى النجاة، ولا نعرف أي الطريقين يؤدي إلى النجاة وأيهما يؤدي إلى الهلاك، و لم يمكننا البقاء في الصحراء فبما أن حفظ النفس واجب وإلقاؤها في التهلكة حرام، فيدور أمرنا بين محذورين، فنختار واحداً من الطريقين، ويكون الأصل الجاري هنا هو التخيير.

الفقه

الدرس الأوّل

علم الفقه

إنّ علم الفقه من أوسع العلوم الإسلامية، وأكثرها تشعباً وأقدمها تاريخاً، فقد درّس علىٰ مدى جميع الأزمنة وعلىٰ صعيد واسع، وقد ظهر في الإسلام من الفقهاء ما لا يحصى كثرة، ويُعدُّ بعضهم من عباقرة العالم، كما أُلفت كتب كثيرة في الفقه يحضى بعضها بأهمية عالية، ويمكن للفقيه أنْ يبحث في الكثير من المسائل الشاملة لجميع شؤون الحياة الإنسانية، فإنّ جميع ما يبحث في العالم المعاصر تحت عنوان الحقوق بأنواعها المختلفة من الحقوق الأساسية والمدنية والعائلية والجزائية والإدارية والسياسية وما إلى ذلك، تجده منتشراً في مختلف أبواب الفقه وزيادة، إذ هناك الكثير من المسائل لا تبحث ضمن الحقوق المعاصرة بينما يبحثها الفقيه علىٰ نطاق واسع من قبيل العبادات.

وكما نعلم فقد تمّ تصنيف الفقه إلى فروع مختلفة وتقرر تدريسه في الجامعات.

كلمة الفقه في القرآن والحديث:

استعمل القرآن الكريم والأحاديث الشريفة كلمة (الفقه) و(التفقه) في مواضع كثيرة، وقد اقترن معناها في جميع تلك المواضع بالتعمق والفهم الدقيق.

فقد ورد في القرآن الكريم ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآبِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى

ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[1]

وفي الحديث عن الرسولﷺ: «من حفظ علىٰ أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً»[2].

وليس لدينا علم كامل بشأن إطلاق عنوان (الفقهاء) علىٰ علماء وفضلاء الصحابة، إلاّ أنَّ المتسالم عليه أنّه أطلق علىٰ بعض التابعين (الذين أدركوا الصحابة ولم يدركوا النبيﷺ، فقد أُطلق هذا المصطلح علىٰ سبعة من التابعين عُرفوا بـ(الفقهاء السبعة). كما اشتهر عام ٩٤ هـ وهو العام الذي استشهد فيه الإمام علي بن الحسين عليه السلام، وتوفي فيه سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير من الفقهاء السبعة وسعيد بن جبير، وجمع آخر من فقهاء المدينة بـ(عام الفقهاء)، ومنذ ذلك الحين وعلىٰ مرَّ العصور أخذت كلمة (الفقهاء) تطلق علىٰ علماء الإسلام وعلىٰ الخصوص العارفين بالإحكام الإسلامية منهم.

كما استعمل الأئمة الأطهار عليهم السلام هذه الكلمة مراراً، وحثوا بعض أصحابهم علىٰ التفقه أو أطلقوا عليهم كلمة الفقيه، كما عُرف البارزون من تلاميذ الأئمةعليهم السلام في تلك العصور بـ(فقهاء الشيعة).

كلمة الفقه في اصطلاح العلماء:

إنَّ مصطلح (الفقه) في القرآن والسنة يعني الفهم العميق والواسع للعلوم الإسلامية، ولا يختص بعلم مخصوص منها، إلّا أنّه بالتدريج اختص في عرف العلماء بـ(فقه الأحكام).

إذ قسَّم العلماء العلوم الإسلامية إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ - العلوم الإعتقادية التي تهدف إلىٰ المعرفة والإيمان والإعتقاد، مما يتعلق بالقلب والتفكير، من قبيل المسائل المتعلقة بالمبدأ والمعاد والنبوّة والوحي

---

١ - التوبة: ١٢٢.

٢ - الخصال ص ٥٤١، ثواب الأعمال ص ١٦٢ باختلاف يسير.

والملائكة والإمامة.

٢ - الأخلاق والأمور التربوية التي تكون الغاية منها وصول الإنسان إلىٰ الكمال من ناحية الخصال الروحية كالتقوى والعدالة والكرم والشجاعة والصبر والرضا والإستقامة، وغيرها.

٣ - الأحكام والمسائل العلمية التي يكون الهدف منها توجيه الإنسان في أفعاله الخارجية وما ينبغي أن تكون عليه، وبعبارة أخرى: (القوانين والمقررات الموضوعة).

فاستعمل فقهاء الإسلام كلمة الفقه في القسم الثالث من هذه الأقسام، وربما عاد سبب ذلك إلى ان اهتمام الناس منذ صدر الإسلام انصبّ على هذه المسائل العملية، ومن هنا اشتهر المختصون في هذا النوع من المسائل بـ(الفقهاء).

الحكم التكليفي والحكم الوضعي:

يجدر بنا أن نذكر بعض المصطلحات الخاصة بالفقهاء:

منها: أنَّ الفقهاء قد قسَّموا الأحكام الشرعية إلىٰ قسمين :

الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية.

أمَّا الأحكام التكليفية فهي التي تنقسم إلىٰ: الوجوب والحرمة والأستحباب والكراهة والإباحة، وهي التي تسمى بالأحكام التكليفية الخمسة، ومن وجهة نظر الإسلام لا توجد واقعة إلا وفيها أحد هذه الأحكام الخمسة، فما من شيء الا وهو واجب أي لابد من فعله من قبيل الكذب والظلم وشرب الخمر وأمثال ذلك، أو مستحب أي يحسن فعله ولا عقاب علىٰ تركه كالنوافل اليومية، أو مكروه أي يحسن تركه ولا عقاب علىٰ فعله، كالتكلم في المسجد بغير العبادة، أو مباح وهو ما يتساوى فيه الفعل والترك كأغلب الأمور.

والأحكام التكليفية بأجمعها من قبيل: الأمر أو النهي أو الترخيص.

وأمَّا الأحكام الوضعية فليست كذلك، من قبيل الزوجية والملكية والشرطية

ـ السببية وما إلىٰ ذلك.

التعبدي والتوصلي:

وتنقسم الواجبات بتقسيم آخر إلىٰ قسمين هما: التعبدي والتوصلي.

أمَّا الواجب التعبدي فهو الذي يشترط فيه قصد القربة، أي الذي لا يكون صحيحاً الا إذا جاء به الإنسان بنيّة التقرب إلىٰ الله بلا أن يكون الدافع نحوه غرضاً دنيوياً مادياً، والا لما كان صحيحاً من قبيل الصلاة والصيام.

وأمَّا الواجب التوصلي فهو الذي يسقط بامتثاله كيف اتفق، وإن لم يُقصد فيه التقرب إلىٰ الله سبحانه، من قبيل إطاعة الوالدين، أو إنجاز العهود الاجتماعية. كما لو تعهد شخص أن يقوم لشخص بعمل مقابل أُجرة، فيجب عليه الوفاء، وهكذا الأمر بالنسبة إلىٰ مطلق الوفاء بالوعود والعهود.

العيني والكفائي:

وتنقسم الواجبات بتقسيم آخر إلىٰ: العيني والكفائي.

أمَّا الواجب العيني فهو الذي يجب علىٰ جميع المسلمين الا أنه يسقط بقيام البعض به كبعض الأمور الضرورية للمجتمع من قبيل الطب والتجنيد والقضاء والإفتاء والزراعة والتجارة وما إلىٰ ذلك، ومن قبيل: تجهيز الأموات فهو واجب علىٰ جميع الناس ويسقط بقيام بعضهم به.

التعييني والتخييري:

وينقسم الواجب بتقسيم آخر إلىٰ التعييني والتخييري.

أمَّا الواجب التعييني فيعني لزوم امتثال عمل معين من قبيل: الصلاة اليومية والصيام والحج والخمس والزكاة والأمر بالمعروف والجهاد وغير ذلك.

وأمَّا الواجب التخييري فيعني أنَّ علىٰ المكلَّف أن يختار واحداً من عدَّة أمور،

من قبيل بعض الكفارات، كما لو أفطر شخص في شهر رمضان عامداً، فيجب عليه أن يعتق عبداً، أو يطعم ستين مسكيناً، أو يصوم ستين يوماً.

النفسي والغيري :

وينقسم الواجب أيضاً بتقسيم آخر إلىٰ: النفسي والغيري.

أمّا الواجب النفسي فهو الذي أوجبه الشارع لنفسه وكان مطلوباً لذاته لا لواجب آخر، من قبيل: انقاذ الغريق إلّا أن المقدمات المبذولة في عملية الإنقاذ كتوفير النجادات والحبال فانها واجبة بالوجوب الغيري، وهكذا بالنسبة إلىٰ أعمال الحج، فانها واجبة بالوجوب النفسي، إلّا أن مقدماتها من توفير الجواز والحصول علىٰ التذكرة وسائر المقدمات الأخرى واجبة بالوجوب الغيري، وهكذا بالنسبة إلىٰ الصلاة، فانَّها واجبة بالوجوب النفسي، إلّا أن الوضوء أو الغسل في وقت الصلاة لأجلها واجب بالوجوب الغيري.

الدرس الثاني

نبذة مختصرة عن الفقه والفقهاء (١)

تقدَّم في الدروس الماضية أنَّ من مقدمات دراسة أيِّ علم من العلوم التعرف علىٰ الشخصيات البارزة وأصحاب الكلمة في ذلك العلم ممن حضيت آراؤهم وعقائدهم باهتمام الناس، وكذلك الكتب والمؤلفات المهمة التي صنفت في ذلك العلم وعدَّت من مصادره.

إنَّ ماضي علم الفقه - بوصفه علماً مدوناً في الكتب المتداولة حالياً - يعود إلىٰ ألف ومئة عام، أي منذ أحد عشر قرناً، والمؤسسات العلمية تدرِّس الفقه دون انقطاع، فقد خرّج الأساتيذ مجموعة من التلاميذ خرّجوا بدورهم تلاميذ آخرين أيضاً، وحتىٰ يومنا هذا لم تنقطع عُرى هذه العلاقة الوثيقة بين الطلاب وأساتذتهم.

وطبعاً فإنَّ ماضي العلوم الأخرى كالفلسفة والمنطق والرياضيات والكتب المدوَّنة في هذه العلوم أقدم من الكتب المدوَّنة في علم الفقه، إلّا أنَّنا لا نجد في أي واحد منها تلك الحياة المستمرة وغير المنقطعة بين الأستاذ وتلميذه، وعلىٰ فرض وجودها فهي منحصرة بالعالم الاسلامي، فإنك لا تجد هذا الدوام الحيوي المستلسل والذي يمتدُّ لأكثر من ألف سنة إلّا في العالم الاسلامي، وقد سبق أنْ ذكرنا استمرار العرفان ودوامه أيضاً.

ولحسن الحظ فقد عني المسلمون بتمديد تسلسل طبقات أرباب العلوم، فقد

عنوا بالدرجة الأولى بطبقات علماء الحديث، ومن ثم بطبقات العلوم الأخرى، وهناك كتب كثيرة في هذا المجال، من قبيل (طبقات الفقهاء) لأبي اسحاق الشيرازي و(طبقات الأطباء) لابن أبي أُصيبعة، و(طبقات النحويين) لأبي عبد الرحمن السلمي.

ولكن مع شديد الأسف فإنَّ الكتب المدونَّة في طبقات الفقهاء كتبها أهل السنة حول فقهائهم فقط، وليس بأيدينا- علىٰ حدود علمي -كتاب في طبقات فقهاء الشيعة، مما يضطرنا - في معرفة طبقات فقهاء الشيعة - إلىٰ الرجوع إلىٰ كتب التراجم أو شيوخ الإجازات المصنفة في طبقات رواة الحديث.

ونحن لا نهدف هنا إلىٰ بيان طبقات فقهاء الشيعة بالتفصيل، وإنَّما نريد أن نذكر الشخصيات الفقهية البارزة والمعروفة من الذين حضيت آراؤهم باهتمام الناس مع ذكر كتبهم الفقهية وسنتعرف ضمناً علىٰ طبقات الفقهاء.

فقهاء الشيعة :

وسنشرع بتاريخ فقهاء الشيعة ابتداءً من عصر الغيبة الصغرى (٢٦٠ - ٣٢٠ هـ) وذلك لسببين :

الأوَّل: إنَّ عصر ما قبل الغيبة الصغرى كان عصر تواجد الأئمة الأطهار عليهم السلام، ففي هذا العصر وإن كان هناك بعض الفقهاء - أو كما يقتضيه المعنى الصحيح للكلمة: بعض المجتهدين وأرباب الفتوى - الذين حثهم الأئمة علىٰ الإفتاء، إلّا أنَّ وجود الأئمة عليهم السلام تركهم في الظل؛ لأنَّ مرجعيتهم كانت معلقة علىٰ عدم الوصول إلىٰ الأئمة عليهم السلام، وقد كان الناس يسعون جهد امكانهم إلىٰ أن يصلوا إلىٰ المصدر الأصيل، كما أنَّ أولئك الفقهاء أنفسهم علىٰ الرغم من بعد المسافات وسائر المشاكل الأخرى، كانوا يسعون ما أمكنهم إلىٰ عرض مشاكلهم علىٰ الأئمة عليهم السلام.

الثاني: يبدو أنَّ فقهنا المدوَّن ينتهي إلىٰ عصر الغيبة الصغرى فليس لفقهاء الشيعة تأليفٌ في الفقه قبل هذا العصر.

وعلىٰ أيٍّ حال ففي عصر الأئمةعليهم السلام كان هناك الكثير من فقهاء الشيعة الكبار والذي تتضح مكانتهم من خلال مقارنتهم بغيرهم ممن عاصرهم من فقهاء سائر المذاهب، وقد خصَّص إبن النديم الفنَّ الخامس من المقالة السادسة من كتابه القيِّم (فهرست ابن النديم) - والمعروف على مستوى عالمي - لِـ(فقهاء الشيعة)، وذكر بعد كل واحد منهم عنوان كتابه في الحديث أو الفقه. وقد ذكر بشأن الحسين بن سعيد الأهوازي وأخيه: (أوسع أهل زمانهما علماً بالفقه والآثار والمناقب)، وبشأن علي بن إبراهيم القمي: (من العلماء الفقهاء)، وبشأن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي: (وله من الكتب كتاب الجامع في الفقه)، ولكن يظهر أنَّ كتبهم كانت مرتَّبة علىٰ أبواب، ويذكرون في كل باب الأحاديث المتعلقة به، فكانت تلك الكتب تحتوي علىٰ الأحاديث وعلىٰ آراء مؤلفيها.

قال المحقق الحلّي في مقدمة (المعتبر): (لما كان فقهاؤنا «رضوان الله عليهم» في الكثرة إلىٰ حدٍّ يتعسر ضبط عددهم ويتعذر حصر أقوالهم، لاتساعها وانتشارها، وكثرة ما صنفوه... اجتزأت بإيراد كلام من اشتهر فضله، وعرف تقدمه في نقل الأخبار، وصحة الأختيار، وجودة الأعتبار، واقتصرت من كتب هؤلاء الأفاضل علىٰ ما بان فيه اجتهادهم وعرف به اهتمامهم وعليه اعتمادهم، فممن اخترت نقله: الحسن بن محبوب، ومحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسين بن سعيد (الأهوازي)، والحسين بن محبوب، ومحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسين بن سعيد (الأهوازي)، ويونس بن عبد الرحمن. ومن المتأخرين: أبو جعفر محمد بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، وأبو علي بن الجنيد (الأسكافي)، والحسن بن أبي عقيل العماني، والمفيد محمد بن محمد بن النعمان، و(السيد المرتضى) علم الهدى، والشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسيرحمه الله....) فبرغم أن المحقق اعتبر المجموعة الاولى من أهل النظر والاجتهاد إلّا أنه لا يذكرهم بوصفهم من أصحاب الفتوى، لأن كتبهم وان كانت خلاصة لاجتهاداتهم ما هي إلّا كتب حديث ونقل لا كتب فتوى، والآن سنبدأ بحثنا بالمفتين الأوائل من الذين عاشوا في الغيبة الصغرى:

١ - علي بن بابويه القمي (٣٢٩هـ)، المدفون في مدينة (قم) وابنه محمد بن علي بن بابويه المعروف بـ(الشيخ الصدوق)، المدفون بالقرب من مدينة (الريّ)، فالابن محدِّث والأب فقيه وصاحب فتوى، وهما المفروفان بـ(الصدوقين).

٢ - ومن جملة الفقهاء المعروفين في تلك الفترة من عصر الغيبة والمعاصر لعلي بن بابويه القمي، بل المتقدم عليه قليلاً: (العياشي السمرقندي) صاحب التفسير المعروف، وقد كان رجلاً موسوعياً فبرغم اشتهاره في التفسير، عدَّ في زمرة الفقهاء أيضاً، وله كتب كثيرة في مختلف العلوم ومن بينها الفقه، وقال ابن النديم في الفهرست: (وكتبه ذائعة الصيت في خراسان)، إلّا أنّنا لم نعثر علىٰ آرائه في الفقه وربما ضاعت كتبه الفقهية.

لقد كان العياشيّ سنياً في بداية أمره ثم تشيع، وقد ورث من والده تركة كبيرة انفقها في جمع الكتب ونسخها وعلىٰ التعليم والتعلم.

وقد عدَّ بعض جعفر بن قولويه - أستاذ الشيخ المفيد في الفقه - معاصراً لعلي بن بابويه، فاعتبره من فقهاء الغيبة الصغرى وقال: إنَّه تلميذ لسعد بن عبد الله الأشعري المعروف[1].

ولكن مع الإلتفات إلىٰ أنه أُستاذ الشيخ المفيد وأنه توفي نسة ٣٦٧ هـ، أو ٣٦٨ هـ، لا يمكن عدَّه معاصراً لعلي بن بابويه ومن علماء الغيبة الصغرى، فالذي هو من علماء الغيبة الصغرى: أبوه محمد بن قولويه.

٣ - ابن أبي عقيل العماني، قيل: أنه يماني، وإنَّ عمان من سواحل بحر اليمن، وتاريخ وفاته مجهول، وقد عاش في بداية الغيبة الكبرى.

ذكر بحر العلوم: أنه أُستاذ جعفر بن قولويه، وأن جعفراً أُستاذ الشيخ المفيد، وهذا القول أقرب إلىٰ التحقيق من القول المتقدم الذي ذهب إلىٰ كون جعفر بن قولويه معاصراً لعلي بن بابويه.

ان آراء ابن ابي عقيل من أكثر الآراء تداولاً في الفقه، وهو من أكثر الشخصيات

---

١ - الكنى والألقاب.

التي تتكرر أسماؤها في الفقه.

٤ - ابن الجنيد الإسكافي أستاذ الشيخ المفيد، وقيل: إنه توفي سنة ٣٨١هـ، وقيل: إنَّ عدد مؤلفاته يبلغ خمسين مؤلفاً.

يعرّف الفقهاء ابن الجنيد وابن أبي عقيل المتقدم ذكره بـ(القديمين).

٥ - محمد بن محمد بن النعمان المعروف بـ(الشيخ المفيد) وهو متكلم وفقيه، وقد مدحه ابن النديم في الفن الثاني من المقالة الخامسة من (الفهرست) الذي يبحث فيه بشأن متكلمي الشيعة واصفاً اياه بـ(ابن المعلم)، ولد الشيخ المفيد سنة ٣٣٦هـ، وكانت وفاته سنة ٤١٣ هـ، وعنوان كتابه المعروف في الفقه (المقنعة) وهو مطبوع، لقد كان الشيخ المفيد من الوجوه الساطعة في سماء التشيع، فقد ذكر أبو يعلى الجعفري صهر المفيد: (كان المفيد ينام قليلاً من الليل ويقضي أكثره بالصلاة أو القراءة أو التدريس أو تلاوة القرآن الكريم)، وكان الشيخ المفيد تلميذاً لتلميذ ابن أبي عقيل.

٦ - السيد المرتضى المعروف بـ(علم الهدى)، ولد سنة ٣٥٥ هـ، وكانت وفاته سنة ٤٣٦ هـ، وقد اعتبره العلّامة الحلّي معلم الشيعة الإمامية، وقد كان رجلاً موسوعياً إذ كان أديباً ومتكلماً وفقيهاً، وقد اهتم الفقهاء بآرائه الفقهية كثيراً.

أمّا كتبه الفقهية المعروفة، فمنها: (الإنتصار) و(جُمل العلم والعمل)، وقد درس هو وأخوه (الشريف الرضي) جامع نهج البلاغة لدى الشيخ المفيد المتقدم ذكره.

الدرس الثالث

نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء(٢)

٧ - الشيخ أبو جعفر الطوسي المعروف بـ(شيخ الطائفة)، وهو من النجوم الساطعة في سماء الإسلام، له مؤلفات كثيرة في الفقه والأُصول، والحديث والتفسير والكلام والرجال، ولد في خراسان سنة ٣٨٥ هـ، وهاجر إلىٰ بغداد إبَّان كانت حاضرة كبيرة للعلوم والثقافات الاسلامية، وكان عمره آنذاك ٢٣ سنة، ومكث في العراق بقية عمره، وقد انتقلت إليه الزعامة الشيعية العلمية والفقهية بعد وفاة أُستاذه السيد المرتضى.

كما أنه درس عند الشيخ المفيد خمس سنوات، واستفاد سنوات طويله من حلقة السيد المرتضى الذي كان من أبرز تلاميذ المفيد، وكانت وفاة أستاذه السيد المرتضى سنة ٤٣٦ هـ، وتوفي هو بعده بأربعة وعشرين عاماً.

كما مكث في بغداد أثني عشر عاماً بعد وفاة السيد المرتضى حتىٰ وقعت مجموعة من الفتن تعرض فيها بيته ومكتبته إلىٰ النهب، فاضطر إلىٰ الهجرة إلىٰ النجف الأشرف حيث أسس الحوزة العلمية، وتوفي هناك سنة ٤٦٠ هـ، وله قبر مشهود في النجف الأشرف.

وللشيخ الطوسي كتاب في الفقه أسمه (النهاية)، كان يدرسه الطلاب قديماً، وله كتاب آخِر اسمه (المبسوط) أدخل الفقه في مرحلة جديدة، وقد عدَّ في زمانه من

أوسع الكتب الشيعية في الفقه وله كتاب (الخلاف) الذي ضمَّنه آراء فقهاء أهل السنة والشيعة، وله كتب فقهية أُخرى أيضاً، وكان القدماء إذا ما أطلقوا كلمة (الشيخ) في الفقه انصرفت إليه، وإذا أطلقوا كلمة (الشيخان) انصرفت إليه مع المفيد.

والشيخ الطوسي من الشخصيات المعدودة التي تذكر في الفقه، وقد كان آل الطوسي - لبضعة أجيال - من العلماء والفقهاء، فقد كان نجله الشيخ أبو علي الملقب بـ(المفيد الثاني) فقيهاً جليل القدر، وله - بناءً علىٰ ما في مستدرك الوسائل[1] - كتاب اسمه (الأمالي) وهو شرح لكتاب (النهاية) لوالده.

وطبقاً لما هو منقول في كتاب (لؤلؤة البحرين) فقد كان للشيخ الطوسي بنات فقيهات وفاضلات أيضاً كما أن للشيخ أبي علي ولد اسمه الشيخ محمد وكنيته أبو الحسن وقد انتقلت إليه المرجعية وزعامة الحوزة العلمية بعد وفاة والده أبي علي وبناءً علىٰ ما ينقله ابن العماد الحنبلي في كتاب (شذرات الذهب في أخبار من ذهب)[2]: كان يقصده طلاب العلوم الدينية من الشيعة من كل حدب وصوب، وقد كان رجلاً زاهداً تقياً عالماً، ويقول العماد الطبري: لو جازت الصلاة علىٰ غير الأنبياء لصليت علىٰ هذا الرجل، وقد كانت وفاته سنة ٥٤٠ هـ[3].

٨ - القاضي عبد العزيز الحلبي المعروف بـ(ابن البراج)، تلميذ السيد المرتضى الشيخ الطوسي، وقد أوفده الشيخ الطوسي إلىٰ موطنه في بلاد الشام، استلم منصب القضاء في طرابلس مدة عشرين سنة وكانت وفاته سنة ٤٨١ هـ، وأكثر كتبه اشتهاراً (المهذب) و(الجواهر).

٩ - الشيخ أبو صلاح الحلبي، وهو من الشام أيضاً درس عند السيد المرتضى الشيخ الطوسي، وقد عمر مئة وفي (ريحانة الأدب): إنه درس عند سلّار بن عبد العزيز الذي سيأتي ذكره وإذا صحَّ ذلك يكون أبو الصلاح قد درس عند ثلاث

---

١ - جـ ٣، ص ٣٩٨.

٢ - جـ ٣، ص ١٢٦ - ١٢٧.

٣ - نقلت ما يتعلق بالشيخ أبي الحسين نجل الشيخ أبي علي من فقرات نقلها صديقي الجليل والعالم المحترم الشيخ نصر الله الشبستري التبريزي من مقدمة العلامة السيد محمد صادق آل بحر العلوم علىٰ رجال الشيخ الطوسي.

طبقات! وكتابه الفقهي المعروف هو (الكافي)، وكانت وفاته سنة ٤٤٧ هـ، وعليه يكون أكبر من أُستاذيه سناً وقد عدَّه الشهيد الثاني خليفة المرتضى في البلاد الحلبية).

١٠ - حمزة بن عبد العزيز المعروف بـ(سلّار الديلمي)، ووفاته مرددة بين عامي ٤٤٨ - ٤٦٣ هـ، وكانت دراسته عند الشيخ المفيد والسيد المرتضى، وهو إيراني مولود في (خسروشاه) من تبريز، واسم كتابه الفقهي المعروف (المراسم). إنَّ سلّاراً وان كان من طبقة الشيخ الطوسي وليس تلميذاً له إلّا أن المحقق الحلّي عدَّه في مقدمة (المعتبر) هو وابن البراج وأبا الصلاح الحلبي من (أتباع الثلاثة)، ويبدو أنَّه أراد أنَّ هؤلاء الثلاثة كانوا أتباعاً لثلاثة آخرين هم: (الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي).

١١ - السيد أبو المكارم ابن زهرة (ت: ٥٨٥ هـ) من أهالي حلب، يروي الحديث بواسطة واحدة عن أبي علي نجل شيخ الطائفة، ويعد تلميذاً للشيخ الطوسي في الفقه بعدَّة وسائط، وعنوان كتابه الفقهي المعروف (الغنية) وإذا أُطلقت كلمة (الحلبيان) في مصطلح الفقهاء أُريد بها أبو الصلاح الحلبي وابن زهرة الحلبي، وإذا أُطلقت كلمة (الحلبيون) أُريد بها المتقدمان مع ابن البراج ؛ لأنه حلبي أيضاً وبناءً علىٰ ما في المستدرك[1] ضمن ترجمة الشيخ الطوسي، فإن ابن زهرة قد درس كتاب (النهاية) للشيخ الطوسي علىٰ يد أبي الحسن ابن الحسين المعروف بـ(ابن الحاجب الحلبي) الذي درس هذا الكتاب عند أبي عبد الله الزينوبادي في النجف، كما درسه هذا الأخير عند الشيخ الطوسي، وعليه يكون ابن زهرة تلميذاً للشيخ الطوسي بأربعة وسائط.

١٢ - ابن حمزة الطوسي المعروف بـ(عماد الدين الطوسي) وهو من طبقة تلاميذ الشيخ الطوسي، وقد عدَّه بعض من طبقة تلاميذ تلاميذ الطوسي، بل أخَّره بعض إلى أكثر من ذلك، وهذا يحتاج إلىٰ تحقيق أكثر، ولا نعرف سنة وفاته بدقة.

---

١ - ج٣، ص ٥٠٦.

وربما كانت في حوالي النصف الثاني من القرن السادس، وهو من أهالي خراسان، وكتابه الفقهي المعروف (الوسيلة).

١٣ - ابن إدريس الحلّي، من فحول علماء الشيعة، وهو عربي إلّا أن الشيخ الطوسي كان جده لأمه (طبعاً بواسطة)، وقد عرف بحرية الرأي، وألغى صولة جده الشيخ الطوسي وكان ينتقد العلماء إنتقادات لاذعة ربما بلغت حدَّ الإساءة، وكانت وفاته سنة ٥٩٨ هـ، عن عمر يناهز الخامسة والخمسين، واسم كتابه الفقهي النفيس المعروف (السرائر)، وقيل: إنَّ ابن ادريس درس عند السيد أبي المكارم ابن زهرة ولكن الذي يظهر من تعابير ابن إدريس في كتاب الوديعة من (السرائر) أنـه كـان معاصراً له فقط، وأنه التقى به وتبادلا الرسائل في بعض المسائل الفقهية.

١٤ - الشيخ أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلّي المعروف بـ(المحقق) وله كتب فقهية كثيرة، منها: (الشرائع والمعارج والمعتبر والمختصر النافع وغيرها)، وكان المحقق الحلّي تلميذاً بواسطة واحدة لإبن زهرة وابن إدريس الحلّي المتقدم ذكرهما.

وفي (الكنى والألقاب). ورد في ذيل ترجمة (ابن نما): (وَصَفَ المحققُ الكركي المحققَ الحلّي قائلاً: إنَّ أعلم أساتيذ المحقق الحلّي في فقه أهل البيت عليهم السلام محمد بن نما وأجل أساتيذه ابن إدريس الحلّي).

ويبدو أنَّ مراد المحقق الكركي هو أنَّ ابن إدريس من أجلِّ أساتيذ (ابن نما) إذ توفي ابن إدريس سنة ٥٩٨ هـ، بينما توفي المحقق سنة ٦٧٦ هـ، فلا يمكن أن يكون المحقق قد أدرك ابن إدريس.

وفي (ريحانة الأدب): (كان المحقق الحلّي تلميذاً لِجَدّه وأبيه والسيد فخار بن معد الموسوي وابن زهرة)، وهو اشتباه أيضاً؛ لأنَّ المـحقق لم يـدرك ابـن زهـرة المتوفى سنة ٥٨٥ هـ، بينما توفي المحقق سنة ٦٧٦ هـ، فـلا يـمكن أن يكـون المحقق قد أدرك ابن إدريس.

وقد كان المحقق أستاذ العلّامة الحلّي علىٰ ما سيأتي، كما إنَّهم لا يقدّمون علىٰ

المحقق الحلّي أحداً في الفقه، وكلما أُطلقت كلمة (المحقق) في مصطلح الفقهاء انصرفت إلىٰ هذا العالم الجليل، وقد التقى به الفيلسوف والعالم الرياضي الكبير الخواجة نصير الدين الطوسي في الحلَّة وحضر حلقته الفقهية. وتعدُّ كتب (المحقق) وعلىٰ الخصوص (الشرائع) من المناهج الدراسية التي تداولها الطلاب حتىٰ يومنا هذا وقد كتب الكثير من الفقهاء شروحاً وحواشي عليها.

١٥ – الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي المعروف بـ(العلامة الحلّي)، وهو من أعاجيب الزمان، ألّف كتباً في الفقه والأُصول والكلام والمنطق والفلسفة والرجال وغيرها، وقد تمَّ إحصاء حوالي مئة كتاب من مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة يكفي بعضها من قبيل: (تذكرة الفقهاء) وحده أن يكون شاهداً علىٰ نبوغه وعبقريته، وللعلامة كتب كثيرة في الفقه قام الفقهاء بشرحهاوكتابة الحواشي عليها أيضاً. أمَّا كتبه الفقهية المعروفة فهي: الإرشاد وتبصرة المتعلمين والقواعد والتحرير وتذكرة الفقهاء ومختلف الشيعة والمنتهى.

وقد درس العلّامة عند الكثير من الأساتيذ، فدرس الفقه عند خاله المحقق الحلّي، والمنطق والفلسفة عند الخواجة نصير الدين الطوسي، كما درس فقه السنة عند علماء أهل السنة، وكانت ولادته سنة ٦٤٨ هـ، ووفاته سنة ٧٢٦هـ.

١٦ – فخر المحققين نجل العلامة الحلّي، ولد سنة ٦٨٢ هـ، وتمنى في نهاية (القواعد) أن يقوم ولده بتكميل مالم يتمه، ولفخر المحققين كتاب عنوانه: (إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد)، وقد اهتم الفقهاء في كتبهم بآراء فخر المحققين في كتاب (الإيضاح).

١٧ – محمد بن مكي المعروف بـ(الشهيد الأوَّل)، من أهالي جبل عامل، وهي مدينة في جنوب لبنان تُعَدُّ من أقدم الحواضر الشيعية، كما هي كذلك حالياً، وهو من أعاظم فقهاء الشيعة، وقد درس عند فخر المحققين، وهو في مستوى المحقق العلّامة، ولد سنة ٧٣٤ هـ، واستشهد سنة ٧٨٩ هـ، بفتوى من فقيه مالكي وتأييد فقيه شافعي، وقد درس عند تلاميذ العلامة الحلّي ومن بينهم فخر المحققين،

ـ(اللمعة) من كتبه المعروفة في الفقه كتبه في مدَّة قصيرة وهو في سجنه الذي قتل فيه[1]. والعجيب أنَّ هذا الكتاب القيِّم شرحه بعد مضي قرنين فقيه عظيم لاقى نفس المصير الذي لاقاه الشيهد الأوَّل. فقد استشهد وعرف بـ(الشهيد الثاني) وعرف شرحه بـ(شرح اللمعة) وقد عدَّ - ولايزال - منهجاً يدرسه الطلاب. أمَّا كتب الشهيد الأوَّل الأخرى فهي: الدروس والذكرى والبيان والألفية والقواعد وجميع كتبه من نفائس المؤلفات الفقهية. وقد شرحها الفقهاء وكتبوا الحواشي عليها أيضاً.

فقد تحولت كتب هذه الشخصيات الثلاث المتقدم ذكرها - أي المحقق الحلّي والعلامة الحلّي والشهيد الأوَّل الذين عاشوا في القرنين السابع والثامن للهجرة - إلىٰ نصوص فقهية عند فقهاء الشيعة فكتبوا عليها الشروح والحواشي. ولا نرى مثل هذا الأهتمام بشأن كتب غيرهم. سوى ما حصل في القرن الأخير بالنسبة إلىٰ كتابين للشيخ مرتضى الأنصاري الذي مضى علىٰ وفاته حوالي مئة وثلاثة عشر عاماً.

كانت أسرة الشهيد الأوَّل معروفة بالعلم والفضل والفقه. وقد احتفظت بهذا الشرف لأجيال متوالية فكان للشهيد الأوَّل ثلاثة أبناء كلهم من العلماء الفقهاء كما كانت زوجته (أم علي) وبنته (أم الحسن) فقيهتين أيضاً. وكان الشهيد يُرجع النساء في بعض الأحكام الفقهية إليهما. وجاء في كتاب (ريحانة الأدب): (لقَّب بعض الأعاظم فاطمة بنت الشهيد بـ(شيخة الشيعة) و(ستّ المشايخ) ولفظ (ست) مخفف من سيدة. فيكون المعنى: (سيدة المشايخ).

١٨ - الفاضل المقداد من أهالي سيور من قرى الحلة. وهو من أبرز تلاميذ الشهيد الأوَّل. وكتابه الفقهي المطبوع والمتداول (كنز العرفان). وهو مشتمل علىٰ آيات الأحكام التي يُستنبط منها الأحكام الشرعية. واستدل عليها استدلالاً فقهياً. وقد صُنِّفَت كتب كثيرة في آيات الأحكام عند الفريقين من الشيعة والسنة. إلّا أن (كنز العرفان) من أحسنها. وقد كانت وفاة الفاضل المقداد سنة ٨٢٦ هـ. وعليه يكون من علماء القرن التاسع للهجرة.

---

١ - قيل إنَّه كتبه إلىٰ الأمير علي بن المؤيد أمير حركة (السربداران) في خراسان.

١٩ - جمال السالكين أبو العباس أحمد بن فهد الحلّي الأسدي، ولد في سنة ٧٥٧ هـ، وتوفي سنة ٨٤١ هـ، وهو في طبقة تلاميذ الشهيد الأوَّل وفخر المحققين، وكان مشايخه في الحديث: الفاضل المتقدم ذكره، والشيخ علي الخازن الفقيه، والشيخ بهاء الدين علي بن عبد الكريم[١].

ويبدوا أنَّ هؤلاء هم أساتذته في الفقه أيضاً، ولابن فهد مؤلفات فقهية معتبرة من قبيل: (المهذَّب البارع) وهو شرح (المختصر النافع) للمحقق الحلّي، وشرح (الإرشاد) للعلامة بعنوان (المقتصر) وشرح ألفية الشهيد الأوَّل، وقد اشتهر ابن فهد بالأخلاق والسلوك وله كتاب مشهور في هذا لمجال هو (عدة الداعي).

٢٠ - الشيخ علي بن هلال الجزائري، وقد كان زاهداً تقيّاً، جامعاً للمعقول والمنقول، وكان أستاذه في الرواية ابن فهد الحلّي، ولا يبعد أن يكون أُستاذه في الفقه أيضاً، وقيل: إنَّه كان شيخ الإسلام وزعيم الشيعة في زمانه، وكان المحقق الكركي تلميذه، وقد مدحه بوصفه فقيهاً وشيخاً للإسلام، كما درس ابن أبي جمهور الأحسائي الفقيه عنده أيضاً.

---

١ - الكنى والألقاب.

الدرس الرابع

نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء (٣)

٢١ ـ الشيخ علي بن عبد العالي، المعروف بـ: (المحقق الكركي) أو (المحقق الثاني) من فقهاء جبل عامل، وهو من كبار فقهاء الشيعة، أتمَّ دراسته في الشام والعراق، دخل إيران (علىٰ عهد الشاه طهماسب الأوّل) وشغل منصب شيخ الإسلام لأوّل مرّة في إيران، وقد انتقل هذا المنصب بعد ذلك إلى تلميذه الشيخ علي المنشار والد الشيخ البهائي، ومنه انتقل إلى الشيخ البهائي، وقد كتب له الشاه طهماسب عهداً معروفاً خوّله فيه كامل الحرية وجعله صاحب الكلمة النهائية والبديل عنه، وكتابه المعروف الذي يتردد ذكره في الفقه كثيراً هو: (جامع المقاصد)، وهو شرح (القواعد) للعلامة الحلّي، كما أنه شرح وكتب حاشية علىٰ (المختصر النافع) و(الشرائع) للمحقق، وبعض كتب العلامة والشهيد الأوّل.

ادى مجيء المحقق الثاني إلى إيران وإقامة الحوزة في قزوين ومن ثمّ في إصفهان، وتخريج الطلاب المتقدمين في الفقه إلى انتعاش إيران بوصفها حاضرة للفقه الشيعي للمرة الاولى بعد عهد الصدوقين.

كانت وفاة المحقق الكركي بين سنوات ٩٣٩ و٩٤١ هـ، وكانت دراسته لدى علي بن هلال الجزائري، الذي درس عند ابن فهد الحلّي، الذي درس عند تلاميذ الشهيد الأوّل، مثل الفاضل المقداد. وعليه يكون تلميذاً للشهيد الأوّل بواسطتين،

كما أن نجل المحقق الكركي واسمه الشيخ عبد العالي بن علي بن عبد العالي من فقهاء الشيعة أيضاً، وقد شرح الكركي كتاب (الارشاد) للعلامة، و(الألفية) للشهيد الأوّل.

٢٢ ـ الشيخ زين الدين المعروف بـ(الشهيد الثاني) من (جبل عامل) وهو من أعاظم فقهاء الشيعة، وهو رجل موسوعي ذو معرفة بمختلف العلوم، ونجله صاحب (المعالم) من مشاهير علماء الشيعة، وجدّه السادس اسمه صالح درس عند العلّامة الحلّي ويبدو أنه كان من أهالي طوس، فقد كان يوقّع أحياناً بـ(الطوسي الشامي)، وُلد في سنة ٩١١ هـ، واستشهد في سنة ٩٦٦ هـ، وقد سافر إلى بلدان كثيرة فجاب مصر ودمشق والحجاز وبيت المقدس والعراق واسطنبول، ودرس عند الكثير من الأساتذة فقد أحصوا عدد أساتذته فبلغوا اثني عشر من أهل السنة فقط، وحاز من كل علم علىٰ شيءٍ فقد كان مضافاً إلى الفقه والأُصول عالماً بالفلسفة والعرفان والطبّ والفلك أيضاً، وكان زاهداً تقياً، وذكر تلاميذه في ترجمته: أنه كان يحمل الحطب ليلاً لكسب الرزق لأسرته وفي الصباح يباشر التدريس، وقد درّس برهة من الزمن علىٰ المذاهب الخمسة: (الجعفري والحنفي والشافعي والحنبلي والمالكي)، وله مؤلفات كثيرة أشهرها في الفقه (شرح اللمعة) للشهيد الأوّل، و(مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام) للمحقق الحلّي، وقد درس عند المحقق الكركي (قبل مجيء الأخير إلى إيران، ولم يأتِ الشهيد الثاني إلى إيران.

أحمد بن محمد الأردبيلي، المعروف بـ(المقدس الأردبيلي) مثال الزهد والتقوى وهو في الوقت نفسه من فقهاء الشيعة ومحققيهم، وقد أقام في النجف وعاصر الدولة الصفوية، قيل: إن الشاه عباس ألحّ عليه أن يجيء إلى إصفهان فلم يقبل، وكان الشاه عباس شديد التوق إلى أن يراجعه المقدس الأردبيلي حتّى حصل ذلك، إذ اتفق ذات يوم أن هرب شخص من إيران إلى النجف بسبب خطيئة ارتكبها، فطلب من المقدس الأردبيلي أن يشفع له عند الشاه عباس، فكتب المقدّس رسالة إلى الشاه عباس بهذا المضمون: (ألا فليعلمن عباس باني الدولة الموشكة علىٰ

الزوال أن هذا الرجل إن كان ظالماً في بداية أمره فقد أصبح مظلوماً، فلو عفوت عن خطيئته (ربما) عفا الله سبحانه عن (جزء) من خطيئاتك، عبد ملك الولاية أحمد الأردبيلي).

فكتب الشاه عباس في الجواب: (كلّي فخر بأن أُجيب إلى كل ما طلبتموه مني، وأرجو أن لا تحرموني من دعائكم لي بالخير والسداد. كلب ساحة علي، عباس)[١].

أدى امتناع المقدس الأردبيلي عن المجيء إلى إيران إلى انتعاش حوزة النجف بوصفها حاضرة أُخرى في قبال إصفهان، كما أدى امتناع الشهيد الثاني ونجله الشيخ حسن صاحب (المعالم) وابن بنته السيد محمد صاحب (المدارك) عن الهجرة من جبل عامل إلى إيران إلى استمرار حوزة الشام وجبل عامل، ولأجل الحيلولة دون الوقوع في محذور البقاء في إيران فقد آثر صاحب (المعالم) وصاحب (المدارك) عدم زيارة الإمام الرضا عليه السلام برغم الشوق الذي كان يلحّ عليهما في زيارته.

ولا علم لي حالياً بمن درّس المقدس الأردبيلي الفقه أو أين درسه، والذي نعرفه: انه درس الفقه عند تلاميذ الشهيد الثاني، كما أن نجل الشهيد الثاني صاحب (المعالم) وابن بنته صاحب (المدارك) قد درسا عنده في النجف، وقد ورد في كتاب حياة جلال الدين الدواني: (إن الملا أحمد الأردبيلي، ومولانا عبد الله الشوشتري، ومولانا عبد الله اليزدي، والخواجة أفضل الدين تركه، والميزرا فخر الدين الهماكي، والشاه أبا محمد الشيرازي، ومولانا الميرزا جان، ومير فتح الشيرازي، قد درسوا بأجمعهم عند الخواجة جمال الدين محمود الذي درس عند المحقق جلال الدين الدواني)[٢].

ويبدو أن المقدس الأردبيلي قد درس المعقول عند الخواجة جمال الدين محمود، دون المنقول.

---

١ - إن هذه القصة وإن كانت منقولة عن المصادر الموثوقة ولكن يمكن الخدشة فيها بالالتفات إلى سنة وفاة المحقق الأردبيلي، وتربع الشاه عباس على العرش، فلا بد من التحقيق فيها.

٢ - حياة جلال الدين الدواني، بقلم الفاضل المحترم السيد علي الدواني.

وكانت وفاة المقدس الأردبيلي في النجف سنة ٩٩٣ هـ، ونذكر من كتبه المعروفة في الفقه (شرح الإرشاد) و(آيات الاحكام). وقد أولى الفقهاء أهمية كبيرة لآرائه الدقيقة.

٢٤ ـ الشيخ بهاء الدين محمد العاملي، المعروف بـ(الشيخ البهائي) وهو من (جبل عامل) أيضاً، جاء في صغره إلى إيران برفقة والده الشيخ حسين بن عبد الصمد الذي درس عند الشهيد الثاني، وقد سافر الشيخ البهائي إلى كثير من البلدان ودرس الكثير من العلوم المختلفة عند الكثير من الأساتيذ، فساعده ذكاؤه وعبقريته علىٰ أن يكون رجلاً موسوعياً وأن يصنف في مختلف العلوم، فقد كان أديباً وشاعراً وفيلسوفاً ورياضياً ومهندساً وفقيهاً ومفسراً، كما كان لديه شيءٌ من علم الطب، وهو أوّل شخص ألّف كتاباً يحتوي علىٰ دورة كاملة في أحكام الفقه غير الاستدلالي (رسالة عملية) باللغة الفارسية وهو المعروف بـ(الجامع العباسي).

لم يكن الشيخ البهائي متخصصاً في الفقه، ولذا لم يُصنَف في عداد الفقهاء المتقدمين، إلّا أنه درّس الكثير من التلاميذ مثل الملا صدر المتألهين الشيرازي، والملا محمد تقي المجلسي الأوّل والد المجلسي الثاني صاحب كتاب (بحار الانوار)، والمحقق السبزواري، والفاضل الجواد صاحب (آيات الاحكام)، وقد سبق أن أشرنا إلى أن منصب (شيخ الإسلام) في إيران قد انتقل من المحقق الكركي إلى الشيخ علي المنشار والد زوجة الشيخ البهائي، ومنه إلى الشيخ البهائي كما كانت زوجة الشيخ البهائي سيدة فاضلة وفقيهة، ولد الشيخ البهائي عام ٩٥٣ هـ، وكانت وفاته عام ١٠٣٠ أو ١٠٣١ هـ، وكان الشيخ البهائي رحّالة، فقد سافر إلى مصر والشام والحجاز والعراق وفلسطين وآذربايجان وهرات.

٢٥ ـ الملا محمد باقر السبزواري، المعروف بـ(المحقق السبزواري)، من أهالي سبزوار، درس في مدارس إصفهان الفقهية والفلسفية فصار جامعاً للمعقول والمنقول، يتكرر اسمه في الكتب الفقهية كثيراً، ومن كتبه الفقهية المعروفة: (الذخيرة) و(الكفاية)، كما كتب حاشية علىٰ كتاب (الإلهيات) من (الشفاء) لأبي

علي بن سينا، توفي عام ١٠٩٠ هـ، وقد درس عند الشيخ البهائي والمجلسي الأوّل.

٢٦ ـ السيد حسين الخوانساري المعروف بـ: (المحقق الخوانساري) درس في مدارس إصفهان أيضاً، فكان جامعاً للمعقول والمنقول، وقد تزوج من أُخت المحقق السبزواري، وكتابه المعروف في الفقه (مشارق الشموس) وهو شرح لكتاب (الدروس) للشيهد الأوّل، وقد توفي المحقق الخوانساري عام ١٠٩٨ هـ، وكان معاصراً للمحقق السبزواري والملا محسن الفيض الكاشاني والملا محمد باقر المجلسي، والأخيران من كبار المحدِّثين.

٢٧ ـ جمال المحققين المعروف بـ(السيد جمال الخوانساري) نجل السيد حسين الخوانساري المذكور آنفاً، وكان كأبيه جامعاً للمعقول والمنقول، وله حاشية معروفة علىٰ (شرح اللمعة) وحاشية مختصرة علىٰ (طبيعيات الشفاء) لابن سينا، طبعت في طهران مع الطبعة الحجرية لحاشية (الشفاء)، وقد كان السيد جمال الدين أُستاذاً للسيد مهدي بحر العلوم بواسطتين؛ لأنه أُستاذ السيد إبراهيم القزويني أُستاذ نجله السيد حسن القزويني أحد أساتيذ بحر العلوم.

٢٨ ـ الشيخ بهاء الدين الإصفهاني المعروف بـ(الفاضل الهندي)، وكان جامعاً للمعقول والمنقول أيضاً، شرح قواعد العلّامة في كتابه الموسوم بـ(كشف اللثام) ومنه اشتهر بـ(كاشف اللثام)، وقد اهتم الفقهاء بآرائه كثيراً، وقد توفي الفاضل الهندي عام ١١٣٧ هـ، في خضم فتنة الافغان.

٢٩ ـ محمد باقر بن محمد الأكمل البهبهاني، المعروف بـ: (الوحيد البهبهاني)، درس عند السيد صدر الدين الرضوي القمي شارح (الوافية) وتلميذ السيد جمال الدين الخوانساري المذكور آنفاً.

عاش الوحيد البهبهاني في الفترة التالية للعصر الصفوي، فقد زالت مركزية حوزة إصفهان بزوال الدولة الصفوية حيث هاجر بعض العلماء والفقهاء ـ ومن بينهم السيد صدر الدين الرضوي القمي أُستاذ الوحيد البهبهاني ـ إلى العتبات المقدسة بسبب فتنة الأفغان.

أقام الوحيد البهبهاني في كربلاء وجعلها مركزاً للحوزة. فدرّس الكثير من التلاميذ المتقدمين، مثل: السيد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والميرزا أبو القاسم القمي صاحب كتاب (القوانين)، والحاج ملا مهدي النراقي، والسيد علي صاحب (الرياض)، والميرزا الشهيد مشهدي، والسيد جواد صاحب (مفتاح الكرامة)، والسيد محسن الأعرجي.

ومضافاً إلى ذلك فقد بذل الوحيد البهبهاني جهوداً كبيرة في الدفاع عن حياض الاجتهاد مقابل الأخباريين الذي نشطوا آنذاك بقوة. مما أدى إلى اندحار الأخباريين علىٰ يده، وأدى إلى اشتهاره وتسميته بـ(أُستاذ الكل).

وقد بلغ به التقوى حدّ الكمال، وكان تلاميذه يُكنّون له احتراماً عميقاً.

كما أن الوحيد يمتّ بصلة القرابةإلى المجلسي الأوّل. فهو من أحفاده عن طريق البنات (بعدة وسائط طبعاً)، فإن جدة الوحيد البهبهاني واسمها (آمنة بيكم) هي بنت المجلسي الأوّل وزوجة الملا صالح المازندراني، وكانت فاضلة وفقيهة وبرغم أن زوجها كان عالماً فاضلاً إلّا أنها كانت تساعده أحياناً في حلّ بعض المعضلات العلمية.

٣٠ ـ السيد مهدي بحر العلوم، تلميذ الوحيد البهبهاني المفضل، وكان فقيهاً كبيراً، وله منظومة فقهية معروفة، وقد اهتم الفقهاء بآرائه، وحاز احترام الشيعة بسبب درجاته الروحية والمعنوية، حتّى عُدّ تالياًللمعصوم، إذ نُقلت عنه الكثير من الكرامات، فكان كاشف الغطاء ـ الآتي ذكره ـ يمسح تراب نعله بحنك عمامته، ولد بحر العلوم في عام ١١٥٤ هـ، أو ١١٥٥ هـ، وكانت وفاته في عام ١٢١٢هـ.

٣١ ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، تلميذ الوحيد البهبهاني، وتلميذ السيد بحر العلوم، وهو عربي وفقيه حاذق وماهر، وكتابه الفقهي المعروف (كشف الغطاء)، عاش في النجف ودرّس الكثير من الطلاب، نذكر من تلاميذه السيد جواد صاحب (مفتاح الكرامة)، والشيخ محمد حسين صاحب (جواهر الكلام) وله أربعة أبناء كلهم من الفقهاء، وقد عاصر فتح علي شاه وأثنى عليه في مقدمة (كشف الغطاء).

وكانت وفاته في عام ١٢٢٨ هـ. ولكاشف الغطاء آراء فـقية دقـيقة وعـميقة، ولا يذكره الفقهاء إلّا بالتعظيم والتبجيل.

الدرس الخامس

نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء (٤)

٣٢ ـ الشيخ محمد حسين، صاحب كتاب (جواهر الكلام)، وهو: شرح لكتاب (شرائع الإسلام) للمحقق الحلّي، ويمكن عدُّه دائرة معارف في فقه الشيعة؛ إذ ليس هناك من الفقهاء من يرى نفسه مستغنياً عنه، وقد طُبع طباعة حجرية مراراً عديدة ويجري حالياً طبعه طباعة حديثة بالقطع الوزيري في حوالي خمسين مجلداً، يحتوي الواحد منها علىٰ أربعمئة صفحة، فيكون مجموع صفحات الكتاب حوالي عشرين ألف صفحة، ويعدّ كتاب (الجواهر) من أعظم الكتب الفقهية لدى المسلمين، ومن خلال الالتفات إلى أن كل سطر من هذا الكتاب يحتوي مطلباً علمياً يستغرق فهمه مدّة طويلة، يمكن تصور عظم الجهد المبذول في تأليف هذا الكتاب الذي يحتوي علىٰ هذا الكم الهائل من الصفحات، فقد أمضى مؤلفه ثلاثين سنة كاملة في تصنيفه، فما هذا الكتاب إلّا شاهد علىٰ عبقرية المؤلف وصبره وتفانيه في عمله.

وقد درس صاحب الجواهر علىٰ يد كاشف الغطاء، وكان السيد جواد العاملي صاحب (مفتاح الكرامة) تلميذاًلتلميذه، وقد أقام حوزة كبيرة في النجف، تخرج منها الكثير من التلاميذ، وصاحب مفتاح الكرامة عربي، وقد نال المرجعية العامة في زمانه، وكانت وفاته سنة ١٢٦٦ هـ، في بداية تربع (ناصر الدين شاه) علىٰ العرش في إيران.

٣٣ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري يعود نسبه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، أحد أصحاب رسول الله ﷺ الكبار، ولد في مدينة دزفول، ودرس عند والده حتّى بلغ العشرين من عمره، توجه بعدها مع أبيه إلى العتبات المقدسة، وحينما رأىٰ العلماء آثار النبوغ والذكاء بادية عليه، طلبوا من أبيه أن يبقيه، فمكث في العراق أربع سنوات درس فيها علىٰ يد كبار الأساتذة، عاد بعدها إلى وطنه بفعل سلسلة من الحوادث المريرة، ليعود أدراجه إلى العراق من جديد ويدرس فيه مدّة سنتين، ثمّ عاد إلى إيران مقرراً أن يستفيد من علمائها، فتوجه إلى مشهد المقدسة، ولكنه ما أن بلغ مدينة كاشان حتّى التقى فيها الحاج ملا أحمد النراقي صاحب كتابَي (مستند الشيعة) و(جامع السعادات)، وهو نجل الحاج ملا مهدي النراقي، ثمّ أكمل مسيرته إلى مشهد وأقام فيها خمسة أشهر كما سافر الأنصاري إلى إصفهان وبروجرد، وكان الهدف من جميع أسفاره التعرف علىٰ الأساتذه والاستفادة من علومهم، ثمّ توجه للمرة الأخيرة إلى العتبات المقدسة حوالي ١٢٥٢ هـ أو ١٢٥٣ هـ، وهناك أخذ يمارس التدريس حتّى آلت اليه المرجعية العامة بعد رحيل صاحب الجواهر.

لُقِّب الشيخ الأنصاري بخاتم الفقهاء؛ لما تمتع به من عمق النظر ودقة الفكر، فأدخل علم الأُصول وبتبعه علم الفقه مرحلة جديدة، وله إبداعات في هذين العلمين لم يسبقه إليهما غيره، وقد عُدّ كتاباه (الرسائل) و(المكاسب) من المناهج الدراسية في الحوزة، وأن العلماء الذين جاءوا بعده يعتبرون من طلاب مدرسته، وقد كتب العلماء شروحاً عديدة علىٰ كتبه، فكان هو الوحيد من بين العلماء الذين شرحت مؤلفاتهم بعد المحقق الحلّي والعلّامة والشهيد الأوّل.

وكان الشيخ الأنصاري نموذجاً في الزهد والتقوى، وقد رويت عنه الكثير من المواقف بهذا الشأن، وكانت وفاته سنة ١٢٨١ هـ، في النجف الأشرف، ودفن فيها.

٣٤ ـ الحاج ميرزا محمد حسن الشيرازي، المعروف بـ(الميرزا الشيرازي الكبير)، بدأ دراسته في إصفهان، وتوجه بعدها إلى النجف الأشرف، وحضر حلقة صاحب الجواهر، ثمّ درس علىٰ يد الشيخ الأنصاري، وكان من تلاميذه البارزين،

وقد آلت إليه المرجعية بعد وفاة الشيخ الأنصاري، ودامت مرجعيته قرابة ٢٣ سنة، وهو رائد ثورة (التنباك) الشهيرة التي أُلغيت علىٰ أثرها معاهدة التنباك الاستعمارية. وقد درس الكثير من التلاميذ علىٰ يديه من قبيل: الآخوند محمد كاظم الخراساني، والسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، والحاج آغا رضا الهمداني، والحاج الميرزا حسين السبزواري، والسيد محمد الفشاركي الإصفهاني، والميرزا محمد تقي الشيرازي وغيرهم.

ولم يبق من كتبه ما يؤثر عنه[١].

٣٥ ـ الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني، ولد عام ١٢٥٥ هـ، في مشهد المقدسة في عائلة غير معروفة، هاجر في سن الثانية والعشرين إلى طهران، ودرس قليلاً من الفلسفة، ثمّ توجه إلى النجف الأشرف إلّا أنه لم يدرك سوى سنتين من درس الشيخ الأنصاري فكانت أكثر دروسه علىٰ يد الميرزا الشيرازي، وقد هاجر الميرزا الشيرازي إلى سامراء سنة ١٢١٩ هـ، وأقام فيها إلّا أن الآخوند الخراساني لم يفارق النجف، وأسس لنفسه فيها حوزة مستقلة، فكان من المدرسين الناجحين، فحضر عنده حوالي ألف ومئتي طالب، نال حوالي مئتين منهم درجة الاجتهاد، نعدُّ منهم في العصر الأخير المرحوم السيد أبو الحسن الإصفهاني، والشيخ محمد حسين الإصفهاني، والحاج السيد حسين البروجردي، والمرحوم الحاج حسين القمي، والمرحوم الشيخ ضياء الدين العراقي، وأكثر ما اشتهر الآخوند في علم الأُصول، وقد عُدّ كتابه (كفاية الأُصول) من المناهج الدراسية المهمة، وقد كتبت عليه شروح كثيرة، وهو الذي أفتى بضرورة المشروطة والدستور، فكان نظام المشروطة والدستور في إيران مديناً له، وكانت وفاته سنة ١٣٢٩ هـ.

٣٦ ـ الحاج ميرزا حسين النائيني، وهو من أكابر الفقهاء والأُصوليين في القرن الرابع عشر الهجري، وقد درس علىٰ يد الميرزا الشيرازي، والسيد محمد الفشاركي

---

١ - طبع بحثه بقلم المولى علي الروزدري محققاً من قبل مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في قم عام ١٤٠٩ هـ، في ثلاث مجلدات. (المترجم).

الإصفهاني الآنف ذكرهما. فغدا أُستاذاً مرموقاً، وكانت أكثر شهرته في علم الأُصول، عارض المرحوم الآخوند الخراساني علمياً وجاء بآراء جديدة في علم الأُصول، وقد درس علىٰ يده الكثير من علماء عصرنا، وله كتاب قيّم باللغة الفارسية عنوانه (تنزيه الأمة) أو(الحكومة في الإسلام) دافع فيه عن المشروطة والمتبنيات الاسلامية، وكانت وفاته سنة ١٣٥٥ هـ. في النجف الاشرف.

دراسة إجمالية

ذكرنا ستاً وثلاثين اسماً من وجوه فقهاء ما بعد عصر الغيبة الصغرى، أي منذ القرن الثالث الهجرى إلى يومنا هذا، حيث نقترب من نهاية القرن الثالث للهجرة. وقد ذكرنا أسماءً تحضى بشهرة كبيرة في عالم الفقه والأُصول، وتتردد في الكتب والدروس كثيراً، كما تعرضنا ضمنا إلى أسماء أخرى أيضاً. ومن مجموع ما ذكرنا تتضح الأمور الآتية:

١ - إن حياة الفقه لم تنقطع أبداً منذ القرن الثالث إلى يومنا هذا. فهي ذات حلقات مترابطة، فقد قامت الحوزات العلمية طوال هذه الأحد عشر قرنا ونصف بلا توقف، ولم تنفصم عرى الترابط بين التلميذ والأستاذ طيلة هذه المدة. فمثلا لو بدأنا بأستاذنا المرحوم آية الله البروجردي، لأمكننا بيان سلسلة أساتيذه في الفقه لنرتفع بها إلى عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام، ويبدو أن هذه الحياة العلمية المستمرة طيلة هذه القرون ليس لها أي وجود في غير الحضارة الاسلامية، نعم ربما شاهدنا حضارات أكبر عمراً، الّا أن سلسلتها لم تكن من الاتصال والترابط بالنحو الذي نشاهده في الفقه الاسلامي فان سائر الحضارات واجهت في الأثناء فترات انقطاع وانفصام في عراها وأواصرها.

وكما تقدم فاننا لم نبدأ بالقرن الثالث المقارن للغيبة الصغرى بوصفه بداية لحياة الفقه الشيعي لأن ما قبل هذه المدة كانت فترة تواجد الأئمة الأطهار عليهم السلام مما جعل الفقهاء الشيعة في الظل، فلم يكن لهم استقلال في الرأي، والا فان بداية الاجتهاد

والتفقه وتأليف الكتب الفقهية بين الشيعة يعود إلى عهد الصحابة، فقد تقدم أن قلنا ان أول كتاب ألفه علي بن أبي رافع (أخو عبيد الله بن أبي رافع كاتب أمير المؤمنين عليه السلام وخازنه).

٢ - خلافاً لما يتصوره بعض فان العلوم الشيعية ومنها الفقه لم تصنف على يد الفقهاء الايرانيين فقط، بل أسهم في بناء هيكل المعارف الشيعية الايراني وغيره، فحتى ما قبل القرن الهجري العاشر وظهور الصفوية كانت الغلبة في العلوم لعناصر غير ايرانية، ولم تكن الغلبة للايرانيين إلّا في منتصف العهد الصفوي.

٣ - كما أن إيران قبل العهد الصفوي لم تكن حاضرة للفقه، ففي البداية كانت بغداد من الحواضر الفقهية، ثم انتقلت الحوزة إلى النجف على يد الشيخ الطوسي، وبعد برهة تأسست حوزة في جبل عامل (جنوب لبنان)، وبعدها ومقارنا لشطر منها كانت الحلة وهي مدينة صغيرة في العراق حاضرة للفقه، وكانت حلب (إحدى المدن السورية) مركزاً للفقهاء العظام أيضاً، فلم تغد إيران من الحواضر الفقهية إلّا في العهد الصفوي، حيث انتقلت المركزية الفقهية إلى اصفهان، وفي تلك الآونة بادر المقدس الأردبيلي وغيره من أكابر العلماء إلى إحياء حوزة النجف التي استمرت حتى يومنا هذا، ففي القرون الأولى لم تكن من مدن إيران سوى مدينة قم من حواضر الفقه الاسلامي، إذ أقام فقهاء من قبيل علي بن بابويه ومحمد بن قولويه حوزة فقهية فيها مقارنة للحوزة التي كانت قائمة آنذاك في مدينة بغداد، وقد بادر الميرزا أبو القاسم القمي صاحب (القوانين) إلى إحياء حوزة قم في العهد القاجاري، وجددها للمرة الثالثة المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي عام ١٣٤٠ أي قبل حوالي ست وخمسين سنة، وتعد الآن ثاني أكبر الحوزات الفقهية لدى الشيعة.

وعليه فقد كانت بغداد، وبرهة النجف، ومدة جبل عامل(لبنان)، وتارة(الحلة) العراق، وأحيانا اصفهان، وعهوداً قم، حواضر للفقه ونشاط الفقهاء، كما أقيمت بعد العهد الصفوي حواضر علمية كبيرة في مدن إيران الأُخرى، من قبيل مشهد وشيراز ويزد وكاشان وتبريز وزنجان وقزوين وتون (فردوس الحالية)، إلّا أنه لم يكن أي

منها – سوى قم واصفهان ولمدة قصيرة كاشان – من الحواضر التي ارتادها الفقهاء البارزون والمرموقون، ولم تعد من الحوزات الفقهية الراقية، إلّا أن أكبر شاهد على وجود النشاط العلمي والفقهي في هذه المدن المدارس البديعة ذات الآثار التاريخية الموجودة فيها، مما يدل على هبوب رياح العلم العاتية فيها.

٤ – لقد كان لفقهاء جبل عامل دور هام في مسار الدولة الصفوية في إيران، فكلنا يعلم أن الصفويين ما هم إلّا مجموعة من مشايخ الطريقة، فلولا الأسلوب الفقهي – الذي جاء به فقهاء جبل عامل من خلال تأسيس الحواضر الفقهية في إيران مما ترك أثره في تعديل مسار الدولة الصفوية التي بدأت أعمالها معتمدة سنن شيوخ الطريقة – لأدى الأمر إلى ما آلت اليه الأوضاع في تركيا أو الشام على يد العلويين، إذن فقد كان لفقهاء جبل عامل من قبيل المحقق الكركى والشيخ البهائي وغيرهما فضل كبير على الشعب الايراني من خلال تأسيسهم الحوزة الفقهية في اصفهان.

٥ – قال شكيب أرسلان: (إن التشيع في جبل عامل أقدم زمانا من التشيع في إيران) وهذا من الأدلة القطعية على رد من يدعي أن التشيع من صنع بنات أفكار الايرانيين، ويرى بعض أن التشيع في لبنان ظهر على يد الصحابى والمجاهد الكبير أبي الغفاري ﷺ[1]، فقد بادر أبو ذر – إبان اقامته في الشام التي كانت آنذاك تشمل جميع لبنان أو أجزاء واسعة منها – إلى جانب معارضته لمعاوية وسائر الأمويين بسبب اكتنازهم الذهب والفضة إلى تبليغ مذهب أهل البيت الأطهار عليهم السلام.

---

١ – عن موضوع في صحيفة كلية الإلهيات في مشهد، لواعظ زادة، عنوانه: (جولة في عدد من البلدان الإسلامية العربية) نقلاً عن كتاب (جبل عامل في التاريخ).

الدرس السادس

الأبواب الفقهية (١)

ولكي نتعرف علىٰ الفقه باختصار، لا بد لنا من التعرف علىٰ أبوابـه ورؤوس مسائله، وقد سبق أن ذكرنا أن دائرة الفقه وسيعة جداً؛ لأنها تحتوي علىٰ جـميع الموضوعات الواقعة في دائرة الأحكام الإسلامية.

فلا يخرج من الفقه مـن بـين التـعاليم الاسـلامية سـوى العـلوم الاسـلامية والاخلاقية والتربوية، وإن ما يتعرض له فقهياً يتعرض له حالياً في علوم عـديدة ومتنوعة ويتم التحقيق فيه ودراسته.

وقبل كل شيء نطرح هذا السؤال: هل قسمت المسائل الفقهية الواسعة تقسيماً قائماً على أسس صحيحة أم لا؟

والجواب ـ مع بالغ الأسف ـ: كلا فإن التقسيم المعروف والمتداول بأيدينا هو التقسيم الذي أفاده المحقق الحلي في كتابه (شرائع الإسلام) وأضاف اليه الشـهيد الأول في كتاب (القواعد) بعض التوضيحات، والعجيب أن الفطاحل من شراح كتاب (شرائع الإسلام) كالشهيد الثاني في كتابه(مسالك الأفهام) وحفيده السيد محمد في كتابه (مدارك الاحكام)، والشيخ محمد حسن النجفي في كتابه (جواهر الكلام) لم يقدموا أي تفسير أو توضيح حول تقسيم المحقق هذا برغم أن الشهيد الأول فـي كتاب (اللمعة الدمشقية) لم يسلك طريقة المحقق في تقسيمه.

وعلى أي حال فقد قسم المحقق أبواب الفقه إلى أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والايقاعات والأحكام.

وذلك لأن أعمال الإنسان لا تخلو، إما أن يشترط فيها قصد القربة بأن يأتي بها المكلف خالصة لوجه الله، فلو جاء بها لغرض آخر كانت باطلة ولا بد من إعادتها، وإما لا يشترط فيها ذلك.

والأول داخل في قسم العبادات كالصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج وغيره.

أما النوع الثاني وهو ما لا يشترط فيه قصد القربة فهو على قسمين: إما أن لا يتوقف على إجراء صيغة معينة، أو أنه يتوقف عليها،فإن لم يتوقف عليها دخل قسم الأحكام كالارث والحدود والديات وغيرها.

وأما إذا توقف على إجراء الصيغة فهو على قسمين: إما أن يتوقف إجراء الصيغة على طرفين: أحدهما يتولى الايجاب، والآخر القبول، وإما أن يتوقف على طرف واحد فقط، والأول هو العقود، كالبيع والاجارة والنكاح. والثاني هو الايقاعات، كالابراء والطلاق والعتق.

وسنبحث فيما بعد هذا التقسيم وسائر التقسيمات الأخرى.

وبهذا التقسيم يكون المحقق الحلي قد صنف المسائل الفقهية في ثمانية وأربعين بابا، عشرة منها في (العبادات)، وخمسة منها في (العقود) وأحد عشر منها في (الايقاعات)، واثنى عشر منها في (الاحكام).

وفي نهاية هذا الكتاب سيتضح ما في هذا التقسيم من الاشكال.

هذا، وقد جرت عادتهم في القرنين الأول والثاني للهجرة على الاقتصار على كتابة بعض الأبواب الفقهية، فنواجه في كتب التراجم مثلا إن لفلان كتابا فى(الصلاة) أو(الاجارة) أو(النكاح)، ولما أخذ العلماء في العصور اللاحقة في تصنيف الموسوعات الفقهية الشاملة لجميع أبواب الفقه، ساروا على الطريقة القديمة نفسها، فأخذوا يسمونا لأبواب الفقهية في موسوعاتهم الفقهية فيقولون مثلا: (كتاب الصلاة)

و(كتاب الحج) بدلا من قولهم:(باب الصلاة) و(باب الحج).

والآن ندخل في بيان الأبواب الفقهية، سائرين على الترتيب الذي انتهجه المحقق الحلّي في كتاب (شرائع الإسلام).

العبادات

وقد ذكر المحقق عشرة كتب للعبادات، وهي كالآتي:

١ - كتاب الطهارة: والطهارة على قسمين: الطهارة من الخبث أو القذارة الظاهرية العارضة على الجسم. والطهارة من الحدث أو القذارة المعنوية الطبعية.

أما الطهارة من الخبث فعبارة عن: تطهير الجسم والثوب وغيرهما من عشرة أشياء ينطبق عليها عنوان النجاسات من قبيل: البول، والغائط، والدم، والمني والميتة وغيرها.

وأما الطهارة من الحدث فهي عبارة عن: الوضوء والغسل والتيمم التي تشترط في العبادات من قبيل: الصلاة والطواف، وتنتقض بفعل مجموعة من الأعمال الطبيعية كالنوم والبول والجنابة وغيرها.

٢ - كتاب الصلاة: ويبحث فيه حول الصلاة اليومية الواجبة، وصلاة العيدين وصلاة الميت والآيات والطواف، والصلاة المستحبة من قبيل النوافل اليومية وغيرها، ويبحث أيضاً في شرائط الصلاة وأركانها ومقدماتها وموانعها وما يبطلها والخلل الواقع فيها، كما يبحث في أنواع الصلاة حضر أو سفر، وفرادى أو جماعة، وأداء أو قضاء، على ما هو مفصل في الموسوعات الفقهية.

٣ - كتاب الزكاة: والزكاة نوع من دفع المال كضريبة تتعلق بتسعة أشياء: الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والبقر والغنم والابل، ويبحث الفقه في شرائط تعلق الزكاة بهذه الأمور التسعة، ومقدار الزكاة فيها، ومصارفها، وقد ذكر القرآن الكريم الزكاة - في غالب موارده - إلى جانب الصلاة، ولم يبين من مسائل الزكاة سوى مصارفها ومن يستحقها فقال: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ

وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

٤ –كتاب الخمس: وهو ضريبة مالية أيضاً تستوعب خمس المال، ويرى أبناء العامة اختصاص الخمس بالغنائم الحربية، فيؤخذ خمسها ليوضع في بيت مال المسلمين ويصرف في المصالح العامة، أما الشيعة فيرون أن الغنائم الحربية أحد الموراد التي يتعلق بها الخمس، يضاف اليها، المعادن والكنوز، والمال الحلال المختلط بالحرام ولا يمكن تحديده أو معرفة صاحبه، والأرض التي يشتريها الذمي من المسلم، وما يستخرج بالغوص، وما زاد على مؤنة السنة.

وبذلك يكون (الخمس) عند الشيعة مالاً كثيراً، يمكنه أن يسد الجزء الأعظم من نفقات الدولة وميزانيتها.

٥ –كتاب الصوم: ولا بد للصائم أن يجتنب الطعام والشراب والجماع، وغمس الرأس في الماء، وادخال الغبار الغليظ في الحلق، وبعض الأمور الأخرى، إذ يجب على كل مكلف بالغ ليس له عذر أن يصوم شهر رمضان في كل سنة قمرية، كما يستحب الصيام في غير شهر رمضان سوى العيدين: الفطر والأضحى، إذ يحرم فيهما الصيام، واليوم العاشر من محرم لكراهة الصيام فيه.

٦ –كتاب الاعتكاف: الاعتكاف لغة: الاقامة في مكان معين، وأما في مصطلح الفقهاء فهو: عبادة يقيم فيها الإنسان ثلاثة أيام أو أكثر في المسجد صائماً، ولهذه العبادة أحكام وشروط مذكورة في الفقه. والاعتكاف في ذاته مستحب، ولكن إذا اعتكف شخص ومضى على اعتكافه يومان، وجب عليه إكمال اليوم الثالث، ولا بد أن يكون الاعتكاف في مسجد النبي ﷺ، أو مسجد الكوفة، أو مسجد البصرة، أو أن يكون – في الأقل – في المسجد الجامع في كل بلد، فلا يجوز الاعتكافالمساجد الصغيرة، وكان النبي ﷺ يعتكف آخر عشرة أيام من شهر رمضان.

---

١ – التوبة: ٦٠.

٧ - كتاب الحج: وهو عبارة عن المناسك المعروفة التي يقوم بها الحجاج في مكة وأطرافها، وعادة ما تصحبها العمرة، ومناسك الحج كالآتى: الاحرام في مكة، والوقوف في عرفات، والمبيت في المشعر، ورمي جمرة العقبة، والتضحية، والحلق أو التقصير، والطواف، وصلاة الطواف، والسعي بين الصفا والمروة، وطواف النساء، وصلاة طواف النساء، ورمي الجمرات، والمبيت في منى.

٨ - كتاب العمرة: والعمرة حج مصغر، ولكنه واجب على الحجاج أيضاً، فلا بد أن يأتوا بالعمرة أولا ثم يؤدوا مناسك الحج.

وأعمال العمرة كالآتى: إحرام من أحد المواقيت، والطواف حول البيت، وصلاة الطواف، والسعي بين الصفا والمروة، والتقصير.

ولكي يرسخ ترتبي مناسك العمرة في أذهان الطلاب قام الشيخ البهائي رحمه الله بنظمها في بيت من الشعر قال فيه:

(أطرّست) للعمرة اجعل نِهَج (أو وار نحط رس طرمر) لِحَج

وبيانه على الترتيب الآتي:

ألف: الإحرام.

ط: الطواف.

ر: ركعتا الطواف.

س: السعي.

ت: التقصير.

ومن مجموع هذه الحروف على التوالي تتألف كلمة (اطرّست) رمزا لأعمال العمرة.

وأما مناسك الحج فهي كالآتي:

ألف: الإحرام.

و: الوقوف في عرفات.

و: الوقوف في المشعر الحرام.

ألف: الافاضة من عرفات والمشعر إلى منى.

ر: رمي جمرة العقبة.

ن: النحر والتضحية.

ح: الحلق لمن كانت حجته الأولى، ويكفي غيره التقصير أو تقليم الأضفار.

ط: طواف الحج.

ر: السعى بين الصفا والمروة.

ر: ركعتا طواف النساء.

م: المبيت في منى.

ر: رمي الجمرات.

وبذلك يكون مجموع مناسك الحج أربعة عشر، في حين أنـها ثـلاثة عشـر، والسر في ذلك أن الشيخ البهائى عد الافاضة من عـرفات والمشـعر الحـرام مـن المناسك المستقلة والحال أنها ليست كذلك.

٩ - كتاب الجهاد: وفيه يتم استعراض الحروب الاسلامية، فلما يحتويه الدين الاسلامي من المسؤوليات الاجـتماعية كـان الجـهاد واقـعا فـي صـلب التـعاليم الاسلامية.

والجهاد على قسمين: ابتدائي ودفاعي، ويرى الفقه الشيعي أن الجهاد الابتدائي من مختصات المعصوم، وهو واجب على الرجال فقط، أما الدفاعي فهو واجب في جميع الأزمنة سواء على الرجل والمرأة.

كما ينقسم الجهاد في تقسيم آخر إلى: الداخلي والخارجي، فلو خرج جماعة على الامام المفترض الطاعة، كما صنع الخوارج وأصحاب الجمل وصـفين، كـان جهادهم واجبا أيضاً.

هذا وقد فصل الفقه أحكام الجهاد وأحكام أهل الذمة وشروط مواطنة غـير المسلمين في البلدان الاسلامية، والصلح بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول.

١٠ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فبما أن الإسلام دين يعيش الواقع

الاجتماعي ومتطلباته، فانه يرى أن المجتمع السليم أهم ما تؤكد القوانين السماوية النازلة لاسعاد البشر، ومن هنا فقد أوجب على الجميع وظيفة مشتركة في الدفاع عن الفضيلة ومكافحة الرذيلة، وهو ما يذكر تحت عنوان (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وله شروط وضوابط مذكورة في الفقه الاسلامي

وبذلك نكون قد ختمنا أبواب العبادات لندخل في أبواب العقود.

الدرس السابع

الأبواب الفقهية(٢)

العقود

قال المحقق: (القسم الثاني العقود، وهو يشتمل على خمسة عشر بابا):

١ - كتاب التجارة: ويبحث فيه حول البيع والشراء والشروط التي لا بد من توفرها في الطرفين (البائع والمشتري)، وشرائط العوضين، وشرائط العقد، وصيغة المعاملة، وأنواع الشراء والبيع من قبيل: النقد، والنسيئة التي يكون المبيع فيه معجلا والثمن مؤجلا، والسلف وهو بعكس النسيئة، إذ يكون فيها الثمن معجلا والمبيع مؤجلا، أما المعاملة التي يكون فيها الثمن والمثمن مؤجلين فهي باطلة.

كما يبحث في باب (البيع) حول المرابحة والمواضعة والتولية.

أما المرابحة فبأن يقوم شخص بمعاملة، ينقل فيها المبيع إلى المشتري، بزيادة معلومة على ثمنه.

وأما المواضعة فبعكسها، إذ ينقل فيها المبيع إلى المشتري، بعد نقص شيء من ثمنه الأصلي

وأما التولية فبأن ينقل المبيع إلى المشتري دون ربح أو خسارة.

٢ - كتاب الرهن: وفيه بيان لأحكام الرهن والارتهان.

٣ - كتاب المفلَّس: والمفلَّس هو من لا تفي أمواله بمقدار ديونه، فيمنعه

الحاكم الشرعي من التصرف في أمواله، بغية إعادة أموال الدائنين - بقدر الامكان - إليهم.

٤ - كتاب الحجر: والحجر هو المنع والمراد منه هنا المنع من التصرف، ففي كثير من الموارد يمنع المالك الشرعي من التصرف في ماله برغم امتلاكه له ملكية تامة، من قبيل المفلس الذيتقدم ذكره، والطفل الذيلم يبلغ الحلم، والمجنون، والسفيه، والمريض مرض موته بالنسبة إلى وصيته فيما زاد على ثلث أمواله، وعلى قول آخر بالنسبة إلى معاملاته فيما زاد على الثلث أيضاً.

٥ - كتاب الضمان: وذلك بأن يضمن شخص شخصاً آخر في وفاء دينه، وهناك فروق في حقيقة الضمان بين الشيعة والسنة، إذ يرى الفقه الشيعي: (أن الضمان عبارة عن انتقال الدين من ذمة المدين إلى ذمة الضامن)، فلا يحق للدائن مطالبة المدين، بل عليه مطالبة الضامن فقط، فاذا كان الضامن قد ضمن المدين بطلب منه أمكنه الرجوع اليه ومطالبته بعد وفاء دينه، أما الفقه السني، فيرى الضمان عبارة عن:(ضم ذمة إلى ذمة أخرى) فيحق للدائن مطالبة أيهما شاء.

كما بين (المحقق) أحكام الحوالة والكفالة ضمن كتاب الضمان أيضاً.

٦ - كتاب الصلح: وفيه بيان أحكام المصالحة: والمراد من الصلح هنا غير الصلح في كتاب الجهاد، إذ أن الصلح في باب الجهاد عبارة عن العهود والمواثيق السياسية، أما الصلح في باب العقود فيتعلق بالأُمور المالية والحقوق العرفية، كأن يكون مقدار الدين مجهولا فيتم الصلح على مقدار معين، وغالبا ما يكون الصلحموارد الدعاوى والخلافات.

٧ - كتاب الشركة: وهو أن يمتلك أكثر من شخص حقا أو مالا كارث ينتقل إلى الأبناء، فهم فيه شركاء ما لم يقسموه، أو أن يشترك شخصان أو أكثر في سيارة أو فرس أو أرض، أو يشتركان في حيازة شيء مباح كاحياء أرض موات وقد تحصل الشركة بشكل تلقائي قهري، كما لو اختلطت حنطة شخص بحنطة شخص آخر ولم يمكن فصلهما.

والشركة على نحوين: عقدية وغير عقدية، وما تقدم كان من الشركة غير العقدية، أما العقدية فهي عبارة عن أن يبرم شخصان أو أكثر عهداً وعقداً لايجاد شركة فيما بينهما، من قبيل: الشركات التجارية أو الزراعية أو الصناعية، وللشركة العقدية أحكام كثيرة مذكورة في الفقه.

هذا، وتبين أحكام القسمة في ضمن باب الشركة أيضاً.

٨ – كتاب المضاربة: وهي نوع من الشركة العقدية، إلّا أنها ليست شركة بين شخصين أو أكثر، بل هي شركة بين المال والعمل، وذلك بأن يدفع شخص أو أكثر مالا في التجارة ويقوم شخص أو أكثر بالعمل في التجارة، ولا بد قبل كل شيء من الاتفاق بشأن توزيع نسب الأرباح وإجراء صيغة عقد المضاربة، أو أن ينعقد المثياق من الناحية العملية.

٩ – كتاب المزارعة والمساقاة: وهما نوعا شركة شبيهة بالمضاربة فكلاهما نوع شركة بين المال والعمل، مع فارق أن المضاربة شركة بين المال والعمل الاكتساب والتجارة، بينما المزارعة شركة بين المال والعمل في الزراعة، بمعنى: أن يتعاقد مالك الأرض والماء مع شخص آخر، ويتفقان على تقسيم الأرباح بينهما بنسب معينة، والمساقاة شركة بين المال والعمل في إدارة البستان كأن يتعاقد صاحب البستان مع شخص آخر ليقوم بسقي الأشجار وتشذيبها وسائر الأعمال الأُخرى التي تساعد على إثمار الأشجار، ويحصل كل واحد منهما على مقدار معين من الأرباح يتفقان عليه.

ويلاحظ في الشركة بين المال والعمل سواء أكانت مضاربة أم مزارعة أم مساقاة: أن أي ضرر في المال يعود على صاحب المال ومن جهة أخرى فان الأرباح غير مضمونة أيضاً، إذ من المحتمل أن تكون الأرباح قليلة، أو لا يكون ربح في البين أصلاً، ولو كان هناك ربح فانما يحصل صاحب المال على نسبة منه قلت أو كثرت، وبذلك يتساوى صاحب المال مع العامل، فقد لا يحصل على ربح، بل قد يتعرض ماله إلى التلف.

ولكن في العالم المعاصر تتوصل البنوك إلى أرباحها عن طريق الربا، فتكون النتائج مضمونة على كل حال، سواء في الأعمال التجارية أم الزراعية أم الصناعية وسواء أكان هناك ربح أم لا، إذ في صورة عدم الربح يجبر العامل على سداد الدين وان كلفه ذلك بيع داره وأثاثه، بينما لا يتضرر صاحب المال اطلاقا، لأنه انما جعل ماله ديناً في ذمة العامل على اساس النظام الربوي، وسيطالبه به على كل حال وإن تعرض للتلف بأجمعه.

وقد منع الإسلام الربا بشدة، فلم يسمح لصاحب المال أن يقرض العامل مالاً ويتقاضى عليه شيئا من الربح.

١٠ - كتاب الوديعة: وهي أن يأخذ شخص مال شخص آخر ليستفيد من منافعه، والعارية والوديعة كلاهما نوع أمانة، ولكن مع فارق أن الوديعة يضعها الإنسان عند آخر لكي يحافظ عليها، فلا يحق له الاستفادة من منافعها بلا اذن من صاحبها، بخلاف العارية التي يدفعها الإنسان لينتفع بها المستعير ويرجعها اليه، كأن يعير الشخص ثوبه أو سيارته أو آنيته لآخر.

١٢ - كتاب الاجارة: والاجارة نوعان، الأول: أن يؤجر شخص عينا يمتلكها مقابل مال يسمى بـ(مال الاجارة)، كما لو أجر شخص داره أو سيارته أو ثوبه، والثاني: أن يؤجر الإنسان نفسه بأن يتعهد لشخص بعمل مخصوص كخياطة ثوب أو حلاقة شعر أو بناء دار وغير ذلك بأجرة معينة.

والاجارة تشبه البيع من جهة حصول المبادلة فيهما، مع فارق أن البيع مبادلة مال بعين خارجية، في حين أن الاجارة مبادلة مال بمنافع تلك العين الخارجية، ويسمى العوضان في البيع (العين المؤجرة) و(مال الاجارة)، كما أن هناك جهة اشتراك بين الاجارة والعارية، إذ أن المستأجر والمستعير ينتفعان بالعين مع فارق أن المستأجر ـ بحكم دفعه مال الاجارة ـ يمتلك منافع العين، أما المستعير فلا يمتلك المنافع، فليس له سوى حق الانتفاع.

١٣ - كتاب الوكالة: من جملة ما يحتاجه الإنسان أن ينوب عنه غيره أحيانا

في قضاء أعماله التي لا بد من ابرامها في صيغة عقد أو ايقاع، كأن يوكل شخص آخر لينوب عنه في اجراء عقد بيع أو اجارة أو عارية أو وديعة أو وقف أو طلاق، والذي‌يستنيب شخصا للقيام بهذه الأمور يسمى بـ(الموكل)، والذي يقوم بهذه الأعمال يسمى (الوكيل)، وأما العملية نفسها فتسمى بـ(الوكالة).

١٤ -كتاب الوقف والصدقات: والوقف يعني اخراج الشخص ماله عن ملكه وجعله إياه خالصا لمورد معين، وقد قيل في تعرفيه: (تحبيس العين وتسبيل المنفعة)، وعندها تكون العين غير قابلة للنقل، بينما تكون منافعها عامة، وهناك اختلاف في اشتراط قصد القربة في الوقف، والذي دعا (المحق) إلى ادراج الوقف ضمن أبواب العقود دون العبادات هو عدم اشتراطه قصد القربة فيه.

والوقف على قسمين: وقف خاص، ووقف عام، ولكل واحد منهما أحكام مفصلة.

١٥ -كتاب السكنى والحبس: وهما شبيهان بالوقف مع فارق أن(الوقف) عبارة عن حبس عين مال إلى الأبد، فلا يمكن لشخص أن يمتلكها، أما(الحبس) فهو أن يصرف شخص منافع ماله في الأمور الخيرية مدة محددة ليعود إلى ملكه بعد انقضائها. وأما (السكنى) فهي أن يدفع لمستحق دارا ليسكن فيها مدد محددة، ثم تعود الدار إلى ملك صاحبها الأول.

١٦ -كتاب الهبات: ان من جملة ما يترتب على الملك تمكن صاحبه من هبته لشخص آخر، والهبة على نوعين: معوضة وغير معوضة، فالهبة غير المعوضة هي التي لا يأخذ الواهب بازائها عوضا، والهبة المعوضة بخلافها، فهي التي يأخذ الواهب عوضا عنها، والهبة المعوضة لا يمكن الرجوع فيها، بخلاف الهبة غير المعوضة، فيمكن الرجوع فيها، ما لم تكن بين الأقارب والأرحام، أو مع تلف العين الموهوبة، فعندها لا يمكن الرجوع فيها أيضاً.

١٧ -كتاب السبق والرماية: وهما نوعان من العقد والاشتراط في سباق الخيل أو الابل أو الرماية، فان الإسلام برغم تحريمه الرهان إلّا أنه أجاز هذا النوع من

الرهان لما فيه من تعزيز المهارات الحربية والقتالية، والسبق والرماية من توابع باب الجهاد.

١٨ – كتاب الوصية: ويتعلق بما يوصي به الإنسان في أمواله أو أطفاله القصر بعد موته، اذ يحق للانسان أن يجعل شخصا وصيا عنه بعد موته، ليتكفل بتربية وحفظ أطفاله، ويحق له أيضاً أن يوصى بثلث أمواله كما يشاء، وقد قسم الفقهاء الوصية إلى ثلاثة أقسام: تمليكية، عهدية، وفكية.

أما التمليكية فبأن يوصي لشخص بمقدار من أمواله.

وأما العهدية فبأن يوصي شخصا لينوب عنه في عمل معين كالحج أو الزيارة أو الصلاة أو الصيام أو سائر الأعمال الصالحة.

وأما الفكية فبأن يوصي بعتق عبد من عبيده مثلا.

١٩ – كتاب النكاح: وهو عقد الزواج، ويبحث الفقهاء فيه عن شروط عقد النكاح، ويتكلمون بعد ذلك في المحارم، وهم الذين يحرم عليهم الزواج من بعضهم من قبيل: الأب والبنت، أو الأم والابن، أو الأخت والأخ وغيرهم، ثم يبحثون نوعين من أنواع النكاح هما: الدائم والمنقطع، وحول (النشوز) وهو عدم قيام كل من المرأة والرجل بواجباته تجاه الآخر، وحول النفقات وما يجب على الرجل من ادارة ولده وزوجته اقتصاديا، وما إلى ذلك من المسائل الأُخرى.

❊ ❊ ❊

وبذلك نختم أبواب العقود، وقد تقدم أن ذكرنا أن (المحقق) قال في أول قسم العقود: (والعقود خمسة عشر) ولكنه اوصلها إلى تسعة عشر، ولم نعرف الوجه فيه، فربما كان ذلك سهواً منه، أو انه عد بعض الأبواب داخلة في الأبواب الأُخرى.

الدرس الثامن

الابواب الفقهية (٣)

الإيقاعات

قال (المحقق): والقسم الثالث هو الإيقاعات، وهي: التي تحتاج في إجراء صيغتها إلى طرف واحد فقط، وهي أحد عشر كتاباً:

١ ـ كتاب الطلاق: وهو عبارة عن فسخ الرجل عقد الزواج، وهو إما بائن وإما رجعي، والأوّل لا يمكن فيه الرجوع بخلاف الثاني؛ إذ يمكن فيه للرجل الرجوع إلى زوجته في أثناء العدّة، وعدم إمكان الرجوع في الطلاق البائن إما لأجل أنّه لا عدّة فيه كطلاق المرأة قبل الدخول بها، وإما لكونها يائساً، وإما لبلوغ عدد التطلقيات ثلاثاً، أو ستاً، فلا تحل له إلّا بعد أنْ تنكح زوجاً غيره، وإذا بلغ عدد التطليقات تسعاً، حرّمت عليه مؤبّداً.

ويشترط في الطلاق طهارة المرأة من الحيض، وحضور شاهدين عادلين، وقد ورد عن رسول الله ﷺ أنّه قال: (أبغض الحلال إلى الله الطلاق) ولذلك كلّه حكمة.

٢ ـ كتاب الخلع والمباراة، وهما نوعان من الطلاق البائن أما الخلع فهو طلاق تكون الكراهة فيه من طرف الزوجة، فتدفع مقداراً من المال إلى زوجها، أو تتنازل عن جميع مهرها أو جزء منه، ليوافق الرجل على طلاقها، فإذا طلقها سلب عنه حق الرجوع إلّا إذا أرادت الزوجة ذلك، فيحق له الرجوع أيضاً.

وأما (المباراة) فمثل (الخلع) إلّا أنّ الكراهة فيه تكون من الطرفين، وفيه يتعين على المرأة أنْ تدفع مالاً إلى زوجها أيضاً حتّى يطلقها، ولكنه يشترط فيه أنْ لا يتجاوز المهر.

٣ ـ كتاب الظِّهار: كان الظِّهار نوعاً من الطلاق في الجاهلية، يقول فيه الزوج لزوجته: (أنت عليَّ كظهر أُمي) وكان ذلك كافياً عندهم في طلاقها، أما الإسلام فلم يقرّه، فإنّه لا يرى الظّهار طلاقاً، ومع ذلك يراه حراماً وكفارته فك رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين مُتتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فيحرم على الرجل قبل الكفّارة أنْ يقارب زوجته.

٤ ـ كتاب الإيلاء: والإيلاء يعني اليمين أو الحلف، والمراد منه هنا يمين خاصة، يقسم فيه الرجل على أنْ يهجر زوجته ـ تأديباً لها ـ إلى الأبد، أو مدة تتجاوز أربعة أشهر، فإذا رفعت الزوجة أمرها إلى الحاكم الشرعي أجبره إما على الحنث باليمين أو طلاق زوجته، فإن اختار الحنث لزمته كفارته، هذا وإن الحنث باليمين في جميع المواطن محرَّم إلّا في هذا الموطن فواجب.

٥ ـ كتاب اللعان: واللعان أيضاً يرتبط بالعلاقة العائلية بين الزوج والزوجة، وهو نوع من المباهلة والدعاء من كلا الطرفين على الطرف الآخر، وذلك فيما إذا اتهم الرجل زوجته بالفحشاء أو نفى عن نفسه ولداً ولدته زوجته، وطبعاً إن نفي الولد لا يلزم منه اتهام الزوجة بالفحشاء، لإمكان حملها به عن طريق الشبهة.

فلو رمى شخص أمرأة بالفحشاء ولم يأت بأربعة شهداء أُقيم عليه حدّ القذف، وكذلك إذا اتهم الرجل زوجته، إلّا أنّ له طريقاً آخر، وهو اللجوء إلى اللعان، وبذلك سوف يسقط عنه حدّ القذف، ولكن ستحرم عليه زوجته مؤبداً.

ولا بد أنْ يتم اللعان بحضور الحاكم الشرعي، فيقول الرجل أربع مرات: (أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما قلته عن هذه المرأة)، ثم يقول في الخامسة: (لعنة الله عليَّ إن كنت من الكاذبين) ثم تقول المرأة أربع مرات: (أشهد بالله إنّه من الكاذبين)، وتقول في الخامسة: (غضب الله عليَّ إن كان من الصادقين).

وفي هذه الصورة ينفصل الزوجان عن بعضهما إلى الأبد.

٦ ـ كتاب العتق: والعتق يعني تحرير العبيد، فقد وضع الإسلام مجموعة من التعاليم في مورد العبيد، وحصر الاستعباد في أسرى الحرب فقط، ولم يستهدف من ورائه الانتفاع منهم، وإنما أراد من ذلك أنْ يخلق لهم جواً يعيشون فيه ضمن العوائل المسلمة حتّى يترعرعوا في أحضان الإسلام، مما يؤدي إلى إسلامهم تلقائياً، وبذلك يكون استعبادهم قنطرة تربط بين حريتهم كافرين وحريتهم مسلمين، إذن فليس الهدف من ذلك إبقاء العبيد على عبوديتهم بل الهدف منه تربية الكفار إسلامياً حتّى ينالوا حريتهم الاجتماعية، بعد حصولهم على الحرية الروحية، فيكون الإسلام قد استهدف حريتهم، وأعدّ لذلك مُخططاً واسعاً، لهذا فقد عنون الفقهاء هذا الباب بـ(كتاب العتق) ولم يعنونوه بـ(كتاب الرق).

وقال الفقهاء: إن إزالة الرقّ تكون بأسباب أربعة:

الأوّل: المباشرة؛ وذلك بأن يباشر المالك عتق العبد كفّارة أو لمجرد التقرب إلى الله.

الثاني: السراية؛ بأن يتحرر شقص العبد كما لو تحرر نصفه أو ثلثه أو ربعه أو عُشره لسبب من الأسباب، فتسري هذه الحريّة إلى سائر أجزائه.

الثالث: ملك أحد العمودين، والمراد من العمودين الأبوان وإن علوا أو الاولاد ـ ذكراناً أو إناثاً ـ وإن نزلوا، فلو ملك شخص أباه أو أُمه أو جدّه أو جدّته أو أحد أولاده أو أحفاده انعتق في الحال.

الرابع: العوارض المتفرقة كالعمى والجذام وغيرهما، مما يوجب الانعتاق بشكل تلقائي.

٧ ـ كتاب التدبير والمكاتبة والاستيلاد: فهذه ثلاثة أُمور توجب الانعتاق.

أما (التدبير) فبأن يوصي المالك بتحرير عبد بعد وفاته.

وأما (المكاتبة) فبأن يتعاقد كلّاً من المالك والعبد على عتقه، بعد دفع مقدار من المال، وقد أمر الله سبحانه إلى إجابة العبد إذا أراد الكتابة وعُلم منه الإيمان أو

أمكنه إدارة شؤونه، ولا بد مع ذلك من تزويده بمال يساعده على العيش مستقلاً. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَـٰكُمْ﴾[1]

وأما (الاستيلاد) فبأن تلد الأمة من مالكها، فتكون بعد وفاته من نصيب ولدها، وقد تقدم أنه لا يملك شخص أحد العمودين فتنعتق من حينها.

٨ ـ كتاب الإقرار: وهو من جملة الأُمور القضائية، فإن من أسباب ثبوت الحقّ على شخص إقراره على نفسه به، فلو ادعى شخص على آخر ديناً فعليه أنْ يقيم بيّنة على مدّعاه وإلّا ردت دعواه، ولكن لو أقرّ ذلك الشخص بكونه مديناً له قام إقراره مقام البيّنة، وهو معنى قولهم: (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز).

٩ - كتاب الجعالة: الجعالة شبيهة بتأجير الشخص نفسه حينما يقوم بعمل معين، إلّا أنّ الجعالة لا يتم فيها استئجار شخص معين، وإنما ينادي صاحب العمل أمام الملأ بجعل مقدارٍ معين من المال لمن يقوم له بعملٍ معين.

١٠ ـ كتاب الأيمان: والأيمان ـ بفتح الألف ـ جمع يمين وهو الحلف أو القسم، فلو حلف شخص على أنه سيفعل الشيء الكذائي وجب عليه فعله. أي أنّ القسم يُلزمه به، ولكن يشترط فيه:

أولاً: أنْ يكون الحلف باسم الله، وعليه لا يكون الحلف باسم النبي أو الإمام أو القرآن ملزماً.

وثانياً: أنْ يكون ذلك الشيء جائزاً، فلو حلف على فعل محرم أو مكروه، لم يكن هذا الحلف ملزماً. واليمين المشروعة كأن يحلف على قراءة هذا الكتاب النافع من أوله إلى آخره، أو أنْ ينظف أسنانه مرة في اليوم، والحنث باليمين يوجب الكفّارة.

١١ ـ كتاب النذر: والنذر نوع ميثاق شرعيٍّ ـ بلا يمين ـ بلزوم القيام بعمل، وله صيغة مخصوصة، فلو أراد شخص أنْ ينذر أداء النوافل اليومية، فعليه أنْ يقول: (لله

---

١ - النور: ٣٣.

عليَّ أنْ أُصلي النوافل اليومية كل يوم). وقد تقدم في باب الايلاء عدم جواز أنْ يكون مورد اليمين أمراً مرجوحاً (حراماً أو مكروهاً) وعليه جاز أنْ يكون مباحاً، أما النذر فيشترط فيه أنْ يكون راجحاً أي نافعاً للدين والدنيا، فيكون النذر على ما لا رجحان فيه مما يستوي فعله وتركه باطلاً.

وحكمة لزوم العمل بمورد اليمين والوفاء بالنذر أنّ اليمين والنذر نوعان من التعاقد مع الله، فكما يجب الوفاء بالعقود التي تبرم مع عباد الله إذ قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[1]، كان الوفاء بالمواثيق التي يلزم الإنسان بها نفسه أمام الله واجباً أيضاً.

والذين يلجأون إلى اليمين أو النذر هم في الغالب من ذوي الإرادات الضعيفة كي يجبروا أنفسهم بذلك على النشاط ليعتادوا فعل الخير ويزول عنهم الكسل تدريجاً، أما أصحاب الإرادة القوية فلا يلجأون إلى هذه الأساليب أبداً، فإنّهم على ثقة من أنهم إذا اتخذوا قراراً فعلوه دون أدنى إكراه من الخارج.

---

١ – المائدة: ١.

الدرس التاسع والعاشر

الابواب الفقهية (٤)

الاحكام

القسم الرابع من الأبواب الفقية الأربعة هو (الاحكـام)، وليس للأحكـام هـنا تعريف خاص، فقد اصطلح المحقق الحلّي على ما ليس بعبادة ولا عقد ولا إيقاع بـ(الحكم). وقد قسّم المحقق الأحكام إلى إثني عشر كتاباً:

١ ـ كتاب الصيد والذباحة: وقبل كل شيء نقول: إنّ الحيوان الذي يؤكل لحمه إنما يحلّ فيما إذا ذبح أو نحر بطريقة مخصوصة، أو صاده كلب معلَّم ـ بالنسبة إلى بعض الحيوانات ـ أو صيد بآلة ذات نصل كالسهم والرمح وغيرهما.

وإذا ذبح الحيوان أو صيد على هذه الطـريقة الشـرعية انـطبق عـليه عـنوان (التذكية) ويسمى بـ(المذكّى) وإلّا كان (ميتة)، والميتة نجسة وأكلها حرام، كما أنّ كيفية تذكية الجمل تكون بواسطة (النحر).

أما الصيد فيختص بما يحل أكله من الحيوانات النافرة كالغزال والوعل الجبلي وبقر الوحش وأمثالها، وعليه لا تحل الحيوانات الداجنة كالخراف والأبقار بالصيد.

ويشترط في الكلب الذي يستخدم للصيد أنْ يكون معلَّماً ـ بفتح اللام ـ فـلا يحل صيد الكلب غير المعلَّم، كما لا يحل بغيره من السباع.

ويشترط في آلة الصيد أنْ تكون متخذة من الحديد ـ أو من غيره من المعادن

في الأقل ـ فلا يحل بالحجر أو بالعمود الحديدي. كما يشترط أنْ يتولى الصيد والذباحة المسلم، وأنْ يبدأ عمله بذكر الله. وهناك شروط أُخرى لا يسع المجال ذكرها.

٢ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: إنّ للإسلام مجموعة من التعاليم بشأن الاستفادة من النعم الطبيعية من ناحية أكلها وشربها، وهي عبارة عن مجموعة من الآداب التي يجب الالتزام بها، منها الصيد والذباحة ـ وقد تقدّما ـ والأطعمة والأشربة. فيرى الإسلام عموماً: حلية (الطيبات) من الأشياء المفيدة والنافعة، وحرمة (الخبائث) وهي بعكس الطّيبات. إلّا أنّ الإسلام لم يكتف بهذا البيان العام، فقد صرح في بعض الموراد بخبث بعض الأشياء فيتعين اجتنابها، أو من الطّيبات فلا محذور في استعمالها.

والأطعمة على قسمين: حيوانية وغير حيوانية، والحيوانية على ثلاثة أقسام: بحرية، وبرّية، وجوّية. ولا يحلّ من الحيوانات البحريّة سوى السمك، ولا يحل من السمك سوى ما كان له فلس. والحيوانات البريّة على قسمين: داجنة ونافرة، ويحلّ من الداجنة البقر والغنم والإبل بلا كراهة، والخيل والبغال والحمير على كراهة، وتحرم منها الكلاب والقطط. وأما الحيوانات النافرة فتحرم منها الكواسر والحشرات، أما الضباء وبقر الوحش والوعول وحمير الوحش فهي حلال، ويحرم لحم الأرانب أيضاً، وإنْ لم يكن من الكواسر للشهرة الفتوائية.

ومن الطيور يحلّ أكل أنواع الحمام من قبيل القطا والبطّ والدجاج وغيرها، ويحرم أكل لحم الطيور الكاسرة، وأما الموارد التي لم يقم فيها دليل على حليتها أو حرمتها، فهناك علامتان للحرمة؛ الأولى: ما كان صفيفه أكثر من دفيفه. والثانية: ما ليس له قانصة ولا حوصلة ولا صيصيّة[1].

وأما غير الحيوان فما كان منه نجس العين فحرام أكله وشربه، وكذلك المتنجس وهو ما كان طاهراً ثمّ عرضت عليه النجاسة، كما يحرم كل ما يضر

١ – الصيصيّة: هي الاصبع الزائد في باطن رجل الطائر.

الجسم ضرراً يعتدّ به العقلاء، وعليه تحرم السموم، ولو ثبت طبيّاً بالدليل القاطع ضرر شيءٍ ـ كالتدخين مثلاً ـ على أعضاء الجسم كالقلب والأعصاب، أو كان يؤدي إلى قصر العمر أو بروز السرطان فهو حرام، أما إذا لم يكن الضرر معتدّاً به من قبيل استنشاق الهواء في طهران فلا يكون حراماً.

ويحرم على الحامل أنْ تأكل ما يؤدي إلى إجهاضها، كما يحرم ما يوجب خللاً في الحواس أو في واحدٍ من القوى كأكل الرجل أو المرأة ما يوجب قطع نسلهما، ويحرم أكل الطين مطلقاً أضرَّ أو لم يضر. ويحرم شرب المسكرات مطلقاً، ويحرم أكل مال الغير بلا إذنه، ولكنها حرمة عارضية وليست ذاتية.

هذا وتحرم بعض أجزاء الحيوان المحلل أكله من قبيل: الطحال والانثيان والقضيب، كما يحرم بول ولبن الحيوان الذي يحرم أكله أيضاً.

٣ ـ كتاب الغصب: والغصب هو: التصرف في مال الغير من دون رضاه، وهو محرم وموجب للضمان على الغاصب لو تلف المغصوب في يده، وإنْ لم يكن مفرّطاً، ويحرم على الإنسان جميع التصرفات في المال المغصوب، فيبطل الوضوء بالماء المغصوب كما تبطل الصلاة في الثوب المغصوب والمكان المغصوب.

وكما يكون المغصوب والتصرف العدواني موجباً للضمان، فكذلك الاتلاف يكون موجباً للضمان، فلو رمى شخص زجاجة بحجر فكسرها فهو ضامن لها، وان لم يكن قد تصرف بها، وكذلك التسبيب فهو موجب للضمان أيضاً، كما لو رمى شخص قشر موز في الشارع فأدى إلى سقوط شخص وحدوث نقص فيه.

٤ ـ كتاب الشفعة: والشفعة عبارة عن: (استحقاق أحد الشريكين شراء حصة شريكه)، فلو امتلك شخصان مالاً على الإشاعة وأراد أحدهما بيع حصته، وتمكن الآخر من دفع قيمتها، فهو أحق بشرائها.

٥ ـ كتاب إحياء الموات: والموات هي الأرض اليابسة التي يتم إحياؤها بالعمارة أو الزراعة وأمثالهما، ويطلح عليه فقهياً بـ(العمارة)، قال النبي ﷺ: (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له).

وهناك في باب (إحياء الموات) مسائل كثيرة مذكورة في كتب الفقه.

٦ ـ كتاب اللقطة: وتذكر فيه أحكام الأشياء التي يُعثر عليها ولا يعرف صاحبها، وهي على قسمين: حيوانية وغير حيوانية.

فلو كانت حيوانية ولم يخشَ عليها من التلف فلا يحق للواجد حيازتها، وإنْ خيف عليها من التلف كما لو وجد شاة في صحراء فيمكن حيازتها ولكن عليه أنْ يبحث عن صاحبها، فإن وجده دفعها إليه، وإلّا كانت مجهولة المالك، فتصرف على الفقراء بإذن من الحاكم الشرعي.

وأما اللقطة غير الحيوانية فإن كانت أقل من نصف مثقال من الفضة المسكوكة فيجوز للواجد أخذها والانتفاع بها، وإلّا وجب تعريفها والبحث عن صاحبها سنة (إلّا إذا كان الشيء عرضة للفساد كما لو كان فاكهة)، فلو لم يعثر على صاحبها وكان قد وجدها في حرم مكّة فعليه أنْ يفعل واحداً من شيئين؛ الأوّل: أنْ يتصدق بها ويدفع العوض لصاحبها إنْ وجد. الثاني: أنْ يحفضها لصاحبها، وإنْ كان قد وجدها في غير حرم مكّة فهو مُخَيَّر بين ثلاثة أشياء؛ الأوّل: أنْ يأخذها لنفسه وعليه ضمانها لصاحبها، الثاني: أنْ يتصدق بها عن مالكها، فإن حضر وكره الصدقة لزم الواجد ضمان المثل أو القيمة، الثالث: إبقاؤها عنده أمانة لمالكها من غير ضمان.

ولو لم تكن في اللقطة علامة لم يجب التعريف بها، فيكون الواجد من البداية مخيَّراً بين الأُمور الثلاثة المتقدمة.

٧ ـ كتاب الفرائض: ويراد منه الإرث، وقانون الإرث في الإسلام ليس اختيارياً، أي؛ لا يحقّ للمورِّث أنْ يقسّم التركة بين الورثة كما يشاء، أو أنْ يعطي جميع ثروته إلى شخص واحد فقط، وإنما تقسم التركة بين الورّاث، وهم على طبقات ثلاث، وكل واحدة من هذه الطبقات تحجب الطبقة الواقعة بعدها، وهي كالآتي:

الطبقة الأولى: تتألف من الأبوين والأبناء (وإنْ لم يكن الأبناء فالأحفاد).

والطبقة الثانية: تتألف من الأجداد والجدات والأخوة والأخوات (أو أبناء

الأخوة والأخوات في صورة فقدهما).

والطبقة الثالثة: تتألف من الأعمام والعمّات والأخوال والخالات وأولادهم.

وهذا كله فيما يتعلق بالوارث النسبي، أما الوارث السببي كالزوج والزوجة فيرثان مع جميع الطبقات.

وأما مقدار ما يرثه كل واحد من الطبقات والزوج والزوجة ففيه مسائل متعددة لابد من مراجعتها في الفقه.

٨ ـ كتاب القضاء: والقضاء يعني الحكم، ومسائله من الكثرة بحيث لا يمكن الدخول في تفاصيلها، ولكن نقول إجمالا: إنّ النظام القضائي في الإسلام نظام مخصوص يراعي العدالة في القضاء بشكل دقيق ويكفي لإثبات ذلك مطالعة الشروط الدقيقة التي يشترطها الإسلام في القاضي، منها: أنْ يكون من الناحية العملية مجتهداً ثابت الاجتهاد، كما يدقق الإسلام في صلاحيته أخلاقياً، ويشترط فيه أي يكون ورعاً بريئاً من الذنوب حتّى ما لم يكن مرتبطاً منها بالمسائل القضائية، ولا يحقّ للقاضي أنْ يأخذ أجرة من المتخاصمين بل يخصص له الإسلام مبلغاً وفيراً من المال من بيت مال المسلمين، ويحضى منصب القاضي بمنزلة رفيعة يخضع لها ويحترمها كل واحد من المتخاصمين دون محاباة، وإنْ كان خليفة المسلمين، كما نشاهد ذلك في سيرة أمير المؤمنين علي عليه السلام.

وللإقرار والشاهدة (والقسم أحياناً) دور مؤثر في إثبات الدعاوى أو نفيها في نظام القضاء الإسلامي.

٩ ـ كتاب الشهادات: وهو متفرع عن كتاب القضاء، وهكذا الإقرار أيضاً، فلو ادعى شخص على آخر مالاً فإمّا أنْ يقرّ الآخر وإمّا أنْ ينكر، فإن أقرّ كفى ذلك في إثبات قول المدعي وحكم الحاكم، وإنْ أنكر كان على المدعي أنْ يقيم البيّنة على مدعاه بأن يأتي بالشاهد، فإن كان له شاهد وتوفرت فيه شروط الشهادة ثبت مدعاه، وليس على المنكر بينة، وقد يطالب المنكر في بعض الموارد باليمين، فإذا حلف خُلّي سبيله، وهذا من القواعد الفقهية الثابتة (البينة على من ادعى واليمين

على من أنكر) هذا وإنّ مسائل القضاء من الكثرة بحيث أنّ بعض ما كتب فيها يعادل كتاب (شرائع الإسلام) بأكمله.

١٠ ـ كتاب الحدود والتعزيرات: ويتعلق بالأحكام الجزائية في الإسلام، كما كان كتاب القضاء والشهادات متعلقاً بالأحكام القضائية. فقد فرض الإسلام عقوبات محدّدة على بعض الجرائم يتّم إجراؤها في جميع الظروف والأمكنة والأزمنة على نسق واحد، وهو ما يسمى بـ(الحدود). وهناك بعض العقوبات ترك الشارع تحديدها إلى الحاكم كي يراعي فيها العلل والظروف الدخيلة في تشديد العقوبات أو تخفيفها، وهو ما يسمى (بالتعزيرات).

أما الآن فنذكر بعض (الحدود) بشكل مختصر، لأن التفصيل فيها يحتاج إلى وقت أكثر.

أ ـ حدّ الزاني والزانية المحصنين هو الرجم، والإحصان هو: كون الشخص متزوجاً وقريباً من زوجته، أما حدُّهما في غير حالة الإحصان فمئة جلدة، إلّا إذا كان الزنا بالمحارم فحده القتل.

ب ـ حدّ اللواط، ضربه بالسيف أو إلقاؤه من شاهق، أو تحريقه، وهناك قول يضيف إلى ذلك؛ إلقاء جدار عليه.

جـ ـ حدّ القذف، ثمانون جلدة، والقذف هو اتهام الرجل أو المرأة بالزنا دون بيّنة على ذلك.

د ـ حدّ شرب الخمر أو كل مسكر مائع، ثمانون جلدة.

هـ ـ حدّ السرقة قطع الأصابع الاربع من اليد اليمنى، بشرط أنْ لا يقل المال المسروق عن ربع دينار (ربع مثقال من الذهب المسكوك).

و ـ حدّ المحارب، واحد من ثلاثة أمور يختاره الحاكم، إما القتل (بالسيف)، وإما الصلب، وإما قطع إحدى رجليه ويديه من خلاف أي اليد اليمنى والرجل اليسرى أو بالعكس، والمحارب هو كل من جرّد السلاح لإخافة الناس.

١١ ـ كتاب القصاص: والقصاص من أنواع العقوبات التي أقرها الإسلام في

موارد الجناية، فهو في الواقع حقٌّ للمجني عليه أو لوارثيه (فيما لو أدت الجناية إلى موته) على الجاني، والجناية التي يثبت القصاص فيها إما القتل أو إحداث نقص في عضو، وكل واحد منهما إما عمداً وإما شبيهاً بالعمد وإما خطأً محضاً.

أما العمد فهو أنْ يقدم الشخص على الجناية عن قصد، كما لو ضربه بقصد قتله فمات، سواءٌ أكان بآلة قتّالة كالسيف أو البندقية أم بآلة غير قتّالة كالحجر، فيكفي في تحقق العمد قصد القاتل إلى القتل.

أما الشبيه بالعمد فهو أنْ يكون قاصداً إلى الفعل دون القتل فيموت، كما لو قصد جرحه فأدى إلى قتله، أو قصد ضرب الطفل تأديباً فمات، ومن مصاديقه أنْ يصف الطبيب دواءاً للمريض بقصد شفائه إلّا أنّ الدواء يضرّه فيموت.

وأما الخطأ المحض فهو الذي لا يكون فيه قصد أبداً، كأن يعالج الشخص سلاحه، فتخرج منه الرصاصة فتقتل آخر، أو أنْ يدهس السائق شخصاً أثناء سيره الطبيعي في الشارع العام فيؤدي إلى موته.

وبالنسبة إلى قتل العمد أو الشبيه بالعمد يثبت للوارث حق القصاص، بأن يباشر أولياء الدم إعدام القاتل تحت إشراف الحكومة الإسلامية. أما الخطأ المحض فلا يُعدم فيه القاتل، وإنما يدفع الديّة إلى أولياء المقتول فقط.

١٢ ـ كتاب الديات: وموردها الجنايات أيضاً كالقصاص، فهي حق ثابت للمجنيّ عليه أو ورثته على الجاني، مع فارق أنّ القصاص نوع اعتداء بالمثل، أما الديّة فهي غرامة مالية، وأحكامها واسعة كأحكام القصاص.

كما يذكر الفقهاء في ذيل كتاب القصاص والديات مسألة ضمان الطبيب والمؤدب لتناسبهما مع ما هو المبحوث في هذين البابين.

أما بالنسبة إلى الطبيب فيقولون: إذا لم يكن الطبيب حاذقاً وأخطأ في العلاج وأدى إلى قتل المريض فهو ضامن، وهكذا إذا كان حاذقاً وعالج المريض دون إذن منه أو من أوليائه، فأدى إلى موته، فهو ضامن أيضاً، وأما إذا كان حاذقاً واستأذن المريض أو وليه في العلاج، فعليه قبل مباشرة العلاج أنْ يشترط على المريض أو

وليه براءة ذمته من الضمان فيما لو أدى العلاج إلى موته أو حدوث نقص فيه، فإن لم يشترط ذلك ذهب بعض الفقهاء إلى كونه ضامناً أيضاً.

وكذلك بالنسبة إلى المؤدب إذا ضرب الطفل دون مبرر، فأدى إلى موته أو حدوث نقص فيه، فهو ضامن أيضاً، وأما إذا كان لضربه مبّرر، كتأديبه مثلاً، فاتفق موته أو حدوث نقص فيه، فلا بد قبل ذلك من اشتراط براءة ذمته على أولياء الطفل وإلّا فهو ضامن أيضاً.

الدرس الحادي عشر
تنوع المسائل الفقهية

اتضح إجمالاً من خلال الدروس المتقدمة: أنّ المسائل التي يستعرضها الفقه شديدة التنوع، حتّى أننا إذا قرأنا تلك المسائل في حدّ ذاتها لم نجد أدنى شبه فيما بينها، وانك لا تجد أيّ علم آخر قد احتوى من المسائل المختلفة ما احتواه الفقه منها، فلو قسنا الصلاة أو الصيام أو الاعتكاف بالبيع والإجارة أو الاطعمة والأشربة أو القصاص والديات، لما وجدنا أدنى شبه فيما بينها، فكل واحد منها يتعلق بمقولة من أعمال الإنسان المختلفة، وإذا أردنا أنْ نجري دراسة في الأبواب الفقهية المختلفة، فسوف نجد أنّ كل واحد منها يتعلق بجانب من جوانب حياة الإنسان.

فبعض الموضوعات الفقهية يتعلق بامتثال بعض الواجبات الفطرية بالنسبة إلى العبادة التي تعتبر مظهراً من مظاهر فطرة الإنسان، فهي مجموعة من الآداب والضوابط في إطار هذه الميول الفطرية التي تتعلق في واقع الامر بتنظيم علاقة المخلوق بخالقه، من قبيل: الصلاة والصيام والاعتكاف.

وبعضها يتعلق بتقديم العون والتكافل، وهي مجموعة من العلاقات الاجتماعية أولاها الإسلام عناية خاصّة، فقرنها بروح العبودية كالزكاة والخمس، ومن هذا القبيل المسؤوليات الاجتماعية والسياسية، كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسبق والرماية.

وبعضها يتعلق بعلاقة الإنسان بنفسه من قبيل وجوب الحفاظ على النفس،

وحرمة الاضرار بها وحرمة العزوبة (في بعض الحالات).

وبعضها يتعلق بطرق استفادة الإنسان من الواهب الطبيعية وحدودها مما يتلخص في ارتباط الإنسان بعالم الطبيعة، من قبيل الأطعمة والأشربة والصيد والذباحة وأحكام الثياب والأماكن والأواني.

وبعضها يتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة ومواهبها من جهة، وعلاقته بغيره من ذوي الاستحقاق من أفراد البشر من جهة أُخرى، وفي الحقيقة يتعلق بأولويات الأفراد بالنسبة إلى غيرهم من الأفراد في الاستفادة من المواهب الطبيعية والملك الابتدائي من قبيل: إحياء الموات والزراعة والإرث وامتلاك أجرة العمل وأمثال ذلك.

وبعضها يتعلق بما يتداوله الناس اقتصادياً من قبيل: البيع والإجارة والجعالة والهبة والصلح وغيرها.

وبعضها يتعلق بالحقوق القضائية، كالقضاء والشهادات والإقرار.

وبعضها يتعلق بالحقوق الجزائية والجنائية كالحدود والتعزيرات والقصاص والديّات.

وبعضها يتعلق بالضمانات كالغصب والحوالة وغيرهما.

وبعضها يتعلق بالشركة بين الأموال أو بين المال والعمل، من قبيل: المضاربة والمزارعة والمساقاة.

ولبعضها جهات متعددة كالحج الذي هو عبادة وتكافل ومؤتمر اجتماعي.

أو السبق والرماية الذي هو من جهة كونه رهاناً مالياً، يتعلق بالأمور المالية والعلاقات الاقتصادية. ومن جهة كونه تدريباً عسكرياً يتعلق بالمسؤليات السياسية والاجتماعية.

من الواضح طبعاً أنّ جميع هذه الأُمور المتنوعة جزء من منظومة واحدة تهدف إلى إسعاد الإنسان، إلّا اننا نعلم أنّ هذا المقدار من أوجه الاشتراك موجود بين العلوم المختلفة الأُخرى أيضاً. فإنّ مسائل العلوم القضائية والسياسية والاقتصادية

والنفسية والاجتماعية تشترك في هذا الامر الكلي، فكلها تدخل في إطار منظومة واحدة ترمي إلى إسعاد البشر.

وعليه يفرض هذا السؤال نفسه: هل الفقه علم واحد أو هو علوم عديدة؟ خصوصاً مع الالتفات إلى أنّ المسائل التي يضمّها الفقه بين دفتيه تعتبر حالياً علوماً وأحياناً تكون أساليب التحقيق بشأنها مختلفة أيضاً.

وجوابه: أنّ الفقه علم واحد وليس علوماً متعددة، وإنْ ضمّ بين دفتيه علوماً تختلف في ماهيتها اختلافاً كبيراً عن بعضها، وذلك لان الفقه ينظر إلى جميع هذه المسائل من زواية خاصة وهي: أنّ الشريعة الإسلامية قد وضعت للإنسان بشأن جميع هذه المسائل ضوابط تحدد له ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وما هو الصحيح وغير الصحيح، وأمثال ذلك اعتماداً على الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل، وبذلك تندرج تلك المسائل بأجمعها في إطار علم واحد.

ولذلك لا يرى الفقيه أي تأثير لهذه الاختلافات الماهويّة بين مسائل الفقه وأن لبعضها تأثيرات نفسيّة وفردية أو اجتماعية أو اقتصادية، بل يراها قائمة على هيكل وبناء واحد هو (فعل المكلف) ويستنبط حكم الجميع من نوع واحد من المَبادئ ويطالعها بأجمعها بنمط واحد واسلوب واحد، وبذلك كان الاعتكاف والبيع والنكاح والحدود في رتبة واحدة.

وأما إذا لم ننظر إلى هذه المسائل ـ التي لا بد من استكشافها من الأدلة الأربعة ـ من زاوية الظوابط الإسلامية، وأردنا دراستها من خلال المبادئ الإستدلالية والتجريبية والعقلية المحضة فسوف نضطر إلى الإذعان باختلافها ماهوياً، وعندها لا بد من تصنيفها في علوم مختلفة.

التقسيمات

دأب أرباب جميع العلوم على تقسيم علومهم، فمثلاً قسّم المناطقة مسائل المنطق إلى: التصورات والتصديقات، وقسّم الإلهيون الحكمة الالهية إلى: الأُمور

العامة والإلهيات بالمعنى الأخص، وقسّم الأُصوليون علم الأُصول إلى: الأُصول اللفظية والأُصول العقلية.

أما الفقهاء فلم نعثر لهم على تقسيم يصنف المسائل الفقهية إلى أبواب متعددة سوى ما تقدم من المحقق الحلّي في كتاب (شرائع الإسلام) حيث قسّم أبواب الفقه إلى: العبادات والمعاملات والعقود والإيقاعات والأحكام.

ثمّ قام بعده العلّامة الحلّي بتقسيم الأبواب الفقهية بنوع مخصوص في كتاب (تذكرة الفقهاء)، وربما أسعفتنا الفرصة لتوضيح ما أفاده العلّامة الحلّي.

وقد قام الشهيد الأوّل في كتابه القيّم (القواعد) بإيضاح تقسيم المحقق الحلّي بشكل مختصر، إلّا أنّ سائر الفقهاء الآخرين لم يعيروا أي اهتمام لتقسيم المحقق الحلّي ولم يقدموا تقسيماً من نوع آخر. والعجيب أنّ شرّاح كتاب (الشرائع) أنفسهم لم يقدّموا أدنى توضيح لتقسيم العلّامة هذا، فهل مردّ ذلك إلى أنهم لا يعيرون لمسألة التقسيم أهمية من الأساس أو أنّ هذا التقسيم بخصوصه لم يرقهم؟

وقد قدّم بعض الفقهاء المعاصرين[1] تقسيماً آخر على الترتيب الآتي: العبادات والمعاملات والعادات والأحكام، دون أنْ يقدم توضيحاً لهذا التقسيم، وأيّاً من الأبواب يدخل في المعاملات أو العادات أو الأحكام، أو ما هو تعريف كل واحد من هذه الاقسام.

ويجري على ألسنة الفقهاء المعاصرين ذكر الأقسام بترتيب آخر على النحو الآتي:

العبادات والمعاملات والسياسات والأحكام، إلّا أنني لم أشاهد هذا التقسيم في كتاب ولم أسمع توضيحاً له.

والحقيقة أنْ لا شيء من التقسيمات المتقدمة برائق، فإنّه وإن لم يتوجه إشكال على المحقق الحلّي في جعله العبادات من جملة أقسام الفقه إلّا أنّه في الأقسام

---

١ - تقريرات المرحوم الشيخ موسى النجفي الخوانساري لبحث آية الله النائيني أو كتاب البيع، ولا أدري هل هذا التقسيم من إبداعاته أو أخذه من شخص آخر.

الأُخرى جعل الاحتياج إلى الصيغة وعدم الاحتياج إليها وكـونها ذات طـرفين أو طرف واحد ملاكاً في تقسيم الأبواب الفقهية. وبذلك انفصل باب النكاح عن باب الطلاق ـ برغم كونهما من وادٍ واحد، يتعلق بمسائل وحقوق العائلة ـ لا لشيء سوى احتياج الصيغة في أحدهما إلى طرفين، وفي الآخر إلى طرف واحد فقط. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإجارة والجعالة فقد انفصلا عـن بـعضهما ـ بـرغم مشـابهتهما الماهوية ـ لمجرد اختلافهما في العقد والإيقاع، كما انفصل باب السبق والرمـاية، لكونه عقداً عن باب الجهاد، برغم أنّ باب السبق والرماية إنما شرّع لأجل الجهاد، ووقع الإقرار الذي هو من فروع كتاب القضاء في قسم آخر لا يـمتّ إلى القـضاء بصلة، ووقع كتاب القضاء والأطعمة والأشربة والإرث في باب واحـد، بـرغم مـا بينهما من الاختلاف الماهوي، لمجرد عدم كونهما عبادة أو عقد أو إيقاعاً.

كما أنّ كلمة (الأحكام) التي وردت في تـقسيم (المـحقق) وفـي التـقسيمين الآخَرين لا يمكن أنْ يكون لها وجه صحيح، فانها لا تناسب الأبواب التي لا يمكن عدّها من العبادات أو العقود أو الإيقاعات أو العادات أو السياسات.

وبرغم أنّ الشهيد الأوّل قد أعطى توضيحاً مختصراً في القواعد لتقسيم المحقق ودافع عنه تلويحاً، إلّا أنه من الناحية العملية لم يراع التقسيم المذكور في كتبه، فقد بادر في كتاب (اللمعة) وهو آخر كتبه إلى ترتيب الأبواب الفقهية على نحو مغاير لترتيب (الشرائع).

ويبدو أنّ القسم الوحيد الذي كان بحق قسماً مستقلاً هو قسم العبادات؛ إذ يقوم على أساس الالتفات إلى ماهية العمل وطبيعته، ولو تمَّ اتباع هذه الطريقة نفسها في سائر الأبواب بأن تلاحظ ماهيات المسائل الفقهية، من كونها قضائية أو اقتصادية أو جزائية أو سياسية أو أخلاقية وغير ذلك لاتخذ الفقه شكلاً آخر من ناحية أبوابه وفصوله

الفهرس

الاصول

الفقه